This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER THEOL SEMINARY
SEP 16 1904
LIBRARY.

511,116

SCHENUTE VON ATRIPE

UND DIE ENTSTEHUNG

DES NATIONAL ÄGYPTISCHEN CHRISTENTUMS

VON

JOHANNES LEIPOLDT

ANDOVER THEOL. SEMINARY
SEP 21 1903
LIBRARY.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1903

54,051

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

Inhalt der Neuen Folge:

Neuestes Heft:

Leipoldt, Johs., Schenute von Atripe u. d. Entstehung d. national ägyptischen Christentums. X, 214 S. 1903. (NF. X, 1) M. 7 —

Inhalt von N. F. Band I—IX:

Achelis, H., Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (NF. I, 4) M. 7.50
Bonwetsch, G. N., Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. (NF. I, 2) M. 3 —
— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. Marr's Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (s. u. **Harnack**)
Bratke, E., Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack**, Cyprian. Schriften NF.IV,3) M. 10.50
Dobschütz, E. von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (NF. III) M. 32 —
Erbes, C., Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. (Mit **Harnack**, Ketzerkatalog und **Goetz**, Cyprian NF. IV, 1) M. 5.50
Flemming, J., Das Buch Henoch. Äthiopischer Text mit Einleitung und Commentar. XVI, 172 S. 1902. (NF. VII, 1) M. 11 —
Gebhardt, O. v., Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszügen u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (NF. VII, 2) M. 9.50
Geffcken, J., Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (NF. VIII,1) M. 2.50
Goltz, E. v. d., Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jahrh., hersg. nach einem Codex d. Athosklosters Lawra. Mit 1 Lichtdruck-Tafel. VI, 116 S. 1899. (NF. II, 4) M. 4.50
Goetz, K. G., Der alte Anfang und die ursprüngliche Form von Cyprians Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**)
Gressmann, H., Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (NF. VIII, 3) M. 8 —
Haller, W., Jovinianus, die Fragm. s. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (NF. II, 2) M. 5.50
Harnack, A., Der pseudocypr. Trakt. de singularitate clericorum e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius i. Rom. (72 S.) — Die Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — Der gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (NF. IX, 3) M. 3.50
— Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich a. d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann**, Eusebius' Schrift u. **Bonwetsch**, Hippolyts Komm. z. Hohenlied NF. VIII, 2) M. 5.50
— Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälsch. Pfaff's nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (NF. V, 3) M. 5 —
— Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. 17 S. 1899. (s. **Erbes**)
Harnack, A., Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. 1901. (NF. VI, 4) M. 8 —
— Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. o. **Bratke**)
Holl, K., Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (NF. V, 2) M. 9 —
— Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (NF. I, 1) M. 12 —
Janssen, R., D. Johannes-Ev. n. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (NF. VIII, 4) M. 2.50
Jeep, L., Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. u. **Wobbermin**)
Klostermann, E., D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (NF. I, 3) M. 3.50
— Eusebius' Schrift περὶ τῶν τοπικῶν γομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ. 28 S. 1902. (s. **Harnack**)
Knopf, R., Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S 1899. (NF. V, 1) M. 6 —
Nestle, E., Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (NF. VI, 2) M. 9.50
Preuschen, E., Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (NF. VII, 3) M. 4 —
Schmidt, C., Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 6 —
— Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märt.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit **Stählin** NF. V, 4) M. 5 —
Schubert, H. v., Der sog. Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus. IV, 147 S. 1903 (NF. IX, 4) M. 4.80
Sickenberger, J., Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia untersucht. VIII, 118 S. 1902. (NF. VII, 4) M. 4 —
— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 268 S. 1901. (NF. VI, 1) M. 8.50
Stählin, O., Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. **Schmidt**)
Steindorff, G., Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (NF. II, 3a) M. 6.50
Stülcken, A., Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. (NF. IV, 4) M. 5 —
Urbain, A., Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (NF. VI, 3) M. 8.50
Weiss, B., D. Codex D i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (NF. II, 1) M. 3.50
— Textkritik der vier Evangelien. VI, 246 S. 1899. (NF. IV, 2) M. 8 —
Wobbermin, G., Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis. 36 S. 1899. (Mit **Jeep** NF. II, 3b) M. 2 —
Wrede, W., Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (NF. IX, 2) M. 4 —

Die *Erste Reihe (Band I—XV)* der Texte und Untersuchungen etc. M. 380 —
Zweite Reihe (9 Bände bis jetzt vollständig). M. 233.80

Auch in gute Halbfranz-Bibliotheksbände (I. Reihe in 17 Bde.) zu je M. 2.50 gebunden vorrätig.

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — ZEHNTER BAND

DER GANZEN REIHE XXV. BAND

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1904

ANDOVER THEOL. SEMINARY. LIBRARY.

INHALT DES 10. BANDES DER NEUEN FOLGE

(DER GANZEN REIHE XXV. BAND)

Leipoldt, Johannes, Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums. X, 214 Seiten. 1903.	Heft 1
Achelis, Hans und **Flemming, Johannes,** Die syrische Didaskalia. VIII, 388 Seiten. 1904. [Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechts, II. Buch]	Heft 2
von Soden, Hans Freiherr, Die Cyprianische Briefsammlung. Geschichte ihrer Entstehung und Überlieferung. VIII, 268 Seiten und 2 Tabellentafeln. 1904.	Heft 3
Waitz, Hans, Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung. VIII, 396 Seiten. 1904.	Heft 4

Leipzig verdanke ich nicht nur das Thema zu meiner Arbeit, sondern auch zahlreiche wertvolle Winke und Mitteilungen. Durch das freundliche Entgegenkommen des Hohen Königlich Sächsischen Ministeriums der auswärtigen Angelegenheiten sowie des Herrn L. Delisle, Administrateur général der Bibliothèque Nationale zu Paris, und des Herrn Geheimrat Professor Dr. Schnorr von Carolsfeld in Dresden wurde mir ermöglicht, die Pariser Handschriftenbände Copte 130 [1] bis 130 [5] (Schenoudi 1—4) auf der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden einzusehen (August 1901—August 1902). Herr Professor Dr. J. Krall in Wien erfreute mich durch eine Kopie des S. 10 besprochenen 'Wiener Bücherverzeichnisses' (Dezember 1902). Ganz besonders aber bin ich Herrn Walter E. Crum in London verpflichtet, der mir in liebenswürdigster Weise die Handschriften des British Museum zugänglich machte. Herr Crum hatte die Güte, mir von diesen Manuskripten teils genaue Auszüge, teils diplomatisch treue Abschriften zu übersenden (April 1903). Auch die S. 3 Anm. 6 namhaft gemachten codices sind mir durch Herrn Crum mitgeteilt worden. Endlich war die Direktion der Königlichen Bibliothek zu Berlin so freundlich, mir die Handschriftenbände Orient. 1611 und Orient. 1613 zur Benutzung auf der Leipziger Universitätsbibliothek zu überlassen (Juni 1903). Ich gestatte mir, auch an dieser Stelle für die mannigfache Förderung meiner Arbeit ehrerbietig und herzlich zu danken.

Infolge der tatkräftigen Unterstützung, die ich überall gefunden habe, sind mir die Quellen für meine Untersuchung, soweit sie in Europa liegen, zu einem guten Teile bekannt geworden. Freilich verhehle ich mir nicht, daß meine Darstellung trotz alledem noch recht lückenhaft ist. In ihren Hauptzügen mag sie auf festem Grunde ruhen. Über Einzelheiten aber wird man erst dann völlig sicher urteilen können, wenn der Welt einmal die reichen Handschriftenschätze zugänglich gemacht werden, die im Weißen Kloster bei Aḫmîm heute noch vergraben liegen. Es wäre wirklich ein Segen, wenn diese wertvollen Urkunden recht bald und recht vollständig zu Tage gefördert würden: nicht nur die ägyptische Sprachforschung würde daraus Nutzen ziehen!

Aber wenn ich mir auch nicht schmeichle, 'das' Buch über Schenute geschrieben zu haben, so gebe ich mich doch der Hoff-

nung hin, daß meine Arbeit auch andere anregen wird, die Geschichte der koptischen Kirche genauer zu untersuchen. Ich hoffe insbesondere, daß meinen Nachfolgern reichere und klarere Quellen zur Verfügung stehen, als mir. In diesem Sinne kann ich meinem Buche bei seinem Eintritt in die Welt nichts Besseres wünschen, als daß es recht bald veralten möge!

Dresden-Neustadt,
im Juli 1903.

Dr. phil. **Johannes Leipoldt.**

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt. Quellen und Darstellungen.

§ 1. Werke Schenutes. 2
§ 2. Bēsas Schenutebiographie. 12
§ 3. Andere gleichzeitige oder fast gleichzeitige Quellen . . . 17
§ 4. Jüngere Quellen 19
§ 5. Darstellungen 20

Zweiter Abschnitt. Die oberägyptischen Kopten um 400.

§ 6. Politische Lage 22
§ 7. Religiöse Verhältnisse 26
§ 8. Das Mönchtum 34

Dritter Abschnitt. Schenutes äußerer Lebensgang. Zeitrechnung.

§ 9. Schenutes äußerer Lebensgang 39
§ 10. Zeitrechnung 42

Vierter Abschnitt. Schenutes Charakter und Vorstellungswelt.

§ 11. Schenutes Charakter 47
§ 12. Schenute als Geistesträger 53
§ 13. Schenutes Stil 58
§ 14. Schenutes Stellung zur Askese 62
§ 15. Schenutes Bildung 69
§ 16. Schenutes Frömmigkeit 74
§ 17. Schenute als Theolog 85
§ 18. Schenutes Beteiligung an den dogmatischen Streitigkeiten 89

Fünfter Abschnitt. Das Klosterleben unter Schenutes Herrschaft.

§ 19. Das Kloster 92
§ 20. Die Klostergesetze 99
§ 21. Der Eintritt ins Kloster 106
§ 22. Die Tracht 113
§ 23. Die Kost. 116
§ 24. Die Kranken 120
§ 25. Die Arbeit 123

Seite

§ 26. Der Gottesdienst 129
§ 27. Die Toten 133
§ 28. Die Klosterverwaltung 134
§ 29. Das Strafrecht 140
§ 30. Die Klausur 145
§ 31. Die Sittlichkeit 147
§ 32. Die Gegner Schenutes 149
§ 33. Schenutes Bedeutung für das koptische Mönchtum . . . 155

Sechster Abschnitt. Schenutes Tätigkeit außerhalb des Klosters.

§ 34. Schenutes Freunde und Gönner 159
§ 35. Schenutes soziale Wirksamkeit 166
§ 36. Schenutes Kampf gegen das Heidentum 175
§ 37. Schenutes Verdienste um die koptische Kirche 183
§ 38. Schenutes geschichtliche Bedeutung 191

Anhang.

I. Synopse der Schenutebiographien 192
II. Ein Bruchstück der Regel Pgōls (Sp 4 133) 194
III. Das Eintrittsgelübde (Sp 4 155) 195
IV. Eine Predigt Schenutes (Sp 3 18—21) 196
V. Vorkommende Städtenamen 205

Nachträge 206

Verzeichnis der Personennamen 211

Druckfehler 214

Abkürzungen.

a = **Amélineau,** Mémoires de la mission archéologique française au Caire IV; vgl. § 1.
bm = Handschriften des **British Museum;** vgl. § 1.
c = **Crum,** Coptic monuments (Catalogue général des antiquités égyptiennes du **musée du Caire** IV); vgl. § 1.
Db = bohairische Textgestalt der **Lobrede Dioskurs über Makarios von Tkou;** vgl. § 3.
Ds = saïdische Textgestalt derselben Schrift.
E = syrischer **Auszug** aus der Schenutebiographie; vgl. § 2.
La = saïdisches Bruchstück bei a 229—236; vgl. § 3.
Lb = saïdisches Bruchstück bei a 237—241; vgl. § 3.
Lc = saïdisches Bruchstück bei a 241—247; vgl. § 3.
Ld = saïdisches Bruchstück p 3 30—33; vgl. § 4.
Le = saïdisches Bruchstück bei a 642—644; vgl. § 4.
m = **Mingarelli,** Aegyptiorum codicum reliquiae **Venetiis** in bibliotheca Naniana asservatae; vgl. § 1.
p = die Handschriftensammelbände Copte 130[1] bis 130[5] der Bibliothèque Nationale zu **Paris;** vgl. § 1.
pb = **Pleyte-Boeser,** Manuscrits Coptes du musée d'antiquités des Pays-Bas à **Leide;** vgl. § 1.
S = Werke **Schenutes;** vgl. § 1.
Va = **arabische** Rezension der Schenutebiographie; vgl. § 2.
Vb = **bohairische** Rezension derselben Schrift.
Vs = **saïdische** Rezensionen derselben Schrift.
Vsyr = **syrisches** Bruchstück derselben Schrift.
z = **Zoëga,** Catalogus codicum Copticorum qui in **museo Borgiano** Velitris asservantur; vgl. § 1.

Inmitten der glänzenden Kirchenversammlung, die unter dem Namen des (ersten) Konzils von Ephesos (431) bekannt ist, war von sinniger Hand ein prächtiger Thron errichtet worden, auf dem die Evangelienbücher lagen. Einmal nun hatte Nestorios sich verspätet und fand keinen Platz mehr. Da beging er die Torheit, die heiligen Schriften auf die Erde zu legen und sich selbst auf jenem Stuhle niederzulassen. Aber ein Mönch aus dem Gefolge Kyrills von Alexandria erhob sich und sühnte mit den Schlägen seiner Fäuste die Schändung der geweihten Pergamente.

Das Geschichtchen, das die koptische Quelle [1] mit besonderer Breite und Behaglichkeit erzählt, ist nicht wahr.[2] Aber es ist charakteristisch für die Art und Weise, wie jener Mönch, der Oberägypter Schenūte, von seinen Zeitgenossen beurteilt wurde: als ein Draufgänger erschien er ihnen, der wohl ausgezeichnete Absichten verfolgte, aber in seinen Mitteln durchaus nicht wählerisch war.

Ganz ähnlich denken die heutigen Geschichtsforscher über Schenute: das Wort 'gewalttätig' ist sozusagen ein epitheton ornans zu seinem Namen geworden. Aber diese Beurteilung ist, wenn nicht gerade falsch, so doch sehr einseitig. Die Kopten, die jenes Geschichtchen vom ephesinischen Konzile erfanden, waren Mönche, und die modernen Bearbeiter der Zeit Schenutes kennen ihn nur als Mönch. Aber

1) V^b 67ff. V^a 426ff. (die Abkürzungen sind in § 2 erklärt).

2) Soviel wir wissen, haben Nestorios und Kyrill nie zugleich an einer Sitzung der Versammlung von Ephesos teilgenommen; vgl. Revillout, Revue de l'histoire des religions VIII S. 550.

er war mehr als das. Wäre er nur der Vorsteher eines wenig bekannten Klosters gewesen, wie käme es, daß die koptische Sprache und die koptische Gedankenwelt vom fünften Jahrhundert an Schenutes Geist atmet? daß das ägyptische Volk sich Schenutes heute noch als eines seiner größten Wohltäter erinnert? Ja, auch als Mönch war Schenute mehr als ein harter Tyrann: in kindlicher Liebe blickt sein Schüler Bēsa zu ihm auf, und staunende Verehrung beseelt die späteren Mönche, die sein Gedächtnis pflegen; doch einen Tyrannen kann man nur fürchten und verabscheuen.

Die Einseitigkeit der bisherigen Darstellungen hat mich veranlaßt, das Wirken und die Anschauungen Schenutes nochmals zu untersuchen. Ich glaube zugleich dadurch im Vorteil vor meinen Vorgängern zu sein, daß mir Schenutes eigene Werke wohl zum größeren Teile bekannt sind. So brauche ich mich nicht auf die recht unzuverlässige Schenutebiographie zu verlassen, sondern kann aus den denkbar besten Quellen schöpfen und zugleich ein viel reicheres, lebensvolleres Bild entwerfen.

Erster Abschnitt.

Quellen und Darstellungen.

§ 1. Werke Schenutes.[1]

Der Biograph Schenutes ist in der angenehmen Lage, über reiche Quellen ersten Ranges zu verfügen. Die (saïdisch geschriebenen)[2] Werke seines Helden sind so zahlreich, daß es fast unmöglich ist, sie alle einzusehen.[3]

Trotzdem ist es mit großen Schwierigkeiten verknüpft, sie zu benutzen. Schon das ist für den Geschichtsforscher unan-

---

1) Vgl. Stern bei Ersch und Gruber, Allgemeine Encyclopädie II 39 S. 16 Anm. 31; Ladeuze, Étude sur le cénobitisme Pakhomien S. 149—154.

2) Übersetzungen in andere Sprachen scheinen fast ganz zu fehlen. Über ein bohairisches Schenutestück vgl. Stern a. a. O.; ein arabisches findet sich in der Pariser Handschrift Copte 68 fol. 24ff.

3) Ich zitiere sie im folgenden mit S.

genehm, daß ihr Inhalt fast überall erbaulicher Art ist: es gilt erst weite Wüsten zu durchwandern, ehe man auf fruchtbare Stellen trifft.

Weit schwerer fällt ins Gewicht, daß die Traktate Schenutes nur zum kleinsten Teile, und meist nur stückweise, veröffentlicht sind. Eine verhältnismäßig große Menge findet man bei Zoëga, Catalogus codicum Copticorum qui in museo Borgiano Velitris asservantur, Rom 1810;[1] einiges auch bei Mingarelli, Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniana asservatae, Bologna 1785;[2] bei Pleyte-Boeser, Manuscrits Coptes du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide, Leiden 1897;[3] und bei Amélineau, Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire IV 1, 1888 und IV 2, 1895.[4] Wer jedoch einen vollständigen Einblick gewinnen will, muss die Handschriften benutzen. Hier stellt sich aber eine neue Schwierigkeit heraus: wohl jede europäische Bibliothek, die koptische Handschriften besitzt, birgt auch Werke Schenutes. Es übersteigt daher fast die Kräfte des einzelnen, das ganze unveröffentlichte Material heranzuziehen. Ich habe die fünf starken Sammelbände der Bibliothèque Nationale zu Paris Copte 130 1 bis 130 5,[5] sowie die reichen Handschriftenschätze des British Museum verwerten können.[6] So darf ich mich der Hoffnung hingeben, daß mir die wichtigen Züge aus Schenutes Leben und Wirken ausnahmslos bekannt geworden sind.[7]

---

1) Die Handschriften befinden sich jetzt im Museo Nazionale zu Neapel. Ich zitiere: z; dann die Seitenzahl.

2) Ich zitiere: m; dann die Seitenzahl.

3) Zitiert: pb; dann die Seitenzahl.

4) Zitiert: a; dann die Seitenzahl.

5) Nebentitel: Schenoudi 1 bis 4 (Band 130 3 und 4 sind als Schenoudi 3 zusammengefaßt). Ich zitiere: p 1 bis 5; dann die Blattnummer.

6) Ich zitiere: bm; dann die Nummer des Katalogs der saïdischen Handschriften. — Außerdem sind mir folgende Manuskripte bekannt geworden: Paris Copte 68 fol. 24ff.; Oxford Clar. Press fragm. 22; Sammlung Crawford 34 + 28 + 23a; Cambridge, Universitätsbibliothek (1 Blatt).

7) Die wenigen Schenutestücke, die sich in Handschriften des Museums von Kairo befinden, hat Crum im Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire (vol. IV: Coptic monuments, 1902) angegeben. Ich zitiere: c; dann die Seitenzahl. — Wie mir Herr Crum mitteilt, besitzt das französische Institut zu Kairo zwei große Pergamenthandschriften, die

Aber noch auf eine andere Schwierigkeit muß ich aufmerksam machen. Unsere Handschriften bieten meist nur Bruchstücke. Die eigenartigen Verhältnisse des Antikenhandels in Ägypten haben eine unsagbare Zerstreuung des gesamten koptischen Handschriftenmaterials herbeigeführt. So ist z. B. von einem sehr wertvollen Schenutemanuskripte im 18. Jahrhundert ein Blatt nach Venedig[1] gekommen, von dem gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein größeres Stück in den Besitz der Pariser Nationalbibliothek[2] gelangt ist. Die Folge dieser Verwirrung ist natürlich die, daß sehr viele Bruchstücke keinen Verfassernamen tragen. Zum Glück schreibt Schenute, wenigstens in seinen Briefen,[3] einen so eigenartig ausgeprägten Stil, daß viel herrenloses Gut mit Bestimmtheit auf ihn zurückgeführt werden kann. Als Ausgangspunkt einer solchen Untersuchung dienten mir einige Schriften, bei denen Schenutes Autorschaft zweifellos ist, weil er sich in ihnen selbst als Verfasser nennt:[4] sie bieten genügende Grundlagen, um den Stil Schenutes in seiner ganzen Eigenart zu erkennen. Von hier aus konnte ich mich zunächst davon überzeugen, daß die Überschriften 'Von Sinuthios' o. ä., die manche Manuskripte enthalten, in den meisten Fällen[5] auf Wahrheit beruhen. Weiterhin gelang es mir leicht, auf dem Grunde dieser verbreiterten Basis eine Menge Bruchstücke, die keinen Namen tragen, als Schriften Schenutes zu erkennen.

Der ausgeführte Nachweis, worauf sich diese Erkenntnis in den einzelnen Fällen gründet, gehört in eine Ausgabe der Werke Schenutes. Hier muß ich mich darauf beschränken, ein Verzeichnis der mir bekannten saïdischen Schriften aufzustellen, die mir unzweifelhaft von Schenute herzurühren scheinen. Dabei habe ich die Texte durch zwei Sternchen ausgezeichnet, als deren

---

Schenutestücke enthalten. Auch die Berliner Manuskripte Or. 1611 Blatt 4. 5. 7 Or. 1613 Blatt 3f. bieten Werke Schenutes.

1) Sm 96—101.

2) Sp 4 131—162. — Ein weiteres Blatt dieser Handschrift besitzt die Universitätsbibliothek zu Cambridge.

3) S. u. § 13.

4) Es sind die folgenden: Sz 385—398 (vgl. 388). 428. 429. 438—441 (vgl. 441). 487f. (vgl. 487, wo der Verfasser auf Sz 395 als sein Werk verweist) Sp 3 16 5 47. 62.

5) Über eine Ausnahme vgl. § 9.

Verfasser sich Schenute selbst angibt; Einen Stern haben die erhalten, als deren Urheber er durch äußere Zeugnisse (Überschrift des librarius oder Zitat) genannt wird. In (runden) Klammern stehen die Zoëgastücke, die Zoëga nur erwähnt, ohne Auszüge aus ihnen zu geben. Die wenigen vollständig erhaltenen Schriften Schenutes sind durch ein nachgesetztes Kreuz gekennzeichnet.

a) Briefe an die Mönche.[1]

1) **z 438—441.

2) *z 382.

3) *z 443—448 = (z 486) = p 4_{143} 'Ebenso auch über die Werke, die auf der ganzen Erde nicht gut sind'; z 496 von Schenute selbst zitiert.

4) *z 449f. = Curzon 109_{7-14}.

5) *z 494—500, zitiert z 443—448 als Werk desselben Verfassers.

6) * (z 380).

7) * (z 384).

8) * (z 449) = p 4_{144}.

9) *m 96—101 = bm 168 + Berlin Or. 1611 $_7$.

10) z 398—402 = p 1_{38-76} 'Die Worte des Herzbetrübten oder Herzeleid Tragenden'.

11) z 459, im Jahre 432 verfaßt.

12) z 474—478.

13) z 478—481.

14) p 1_{1-7} = p 5_{131}.

15) p 1_{89-128} (bez. $_{130}$) + bm 205 = p 4_{112} ($_{-113}$?) = p 5_{6-12}, nach p 1_{118} im Jahre von Pgōls Tod verfaßt.

16) p 2_{12-19} = z 572 (Nr. CCXXXVII).

17) p 2_{113}.

18) p 4_{95}f.

19) p 5_{20}.

20) p 5_{41}.

21) p 5_{49}.

22) p 5_{60}.

23) p 5_{91}.

24) p 5_{96}.

25) a 277—287 = p 5_{69}.

---

1) Angesichts der lückenhaften Überlieferung der Werke Schenutes können diese Überschriften natürlich nicht beanspruchen, für alle unter ihnen angeführten Texte unbedingt gültig zu sein.

b) Briefe an die Nonnen.

1) ** p 3 16 an die Nonnenvorsteherin Taḫōm.
2) * p 4 134 = p 5 18.
3) * p 5 19.
4) * p 4 110 f. ‘dritter Kanon’.
5) * z 384.
6) z 411—414, nach z 413 nicht lange nach Pgōls Tod geschrieben.
7) p 1 131—142, nach 140 vielleicht in Unterägypten geschrieben.
8) p 5 64 ‘zweiter Kanon, fünfter Brief’.
9) p 5 116—119.
10) bm 201.

c) Briefe an Mönche und Nonnen.

1) ** z 385—398.
2) * p 3 1—4 + Berlin Or. 1611 5 = p 3 22—29 = p 4 151 f.
3) * p 4 136 = bm 169 (zweite Hälfte).
4) * Clar. Press fragm. 22 S. ⲧⲡⲏ ff.
5) z 483—486, eine Art Testament; vgl. § 12.
6) z 524—528 (auch bei Ladeuze a. a. O. S. 368—373) + p 4 106 + bm 200 = z 528 f. = p 3 5 = bm 169 (erste Hälfte).
7) z 566—569 (auch bei Ladeuze a. a. O. S. 373—377).[1]
8) p 1 77 (bez. 78)—88.
9) p 2 9—11 + bm 199.
10) p 2 51—57.
11) p 5 13 f.
12) pb 298—302.
13) c 4 (verschiedene Bruchstücke).
14) bm 209 = (z 384).

d) Andere Briefe.

1) z 383 an den Kaiser; vgl. § 18.
2) ** z 428 an den Erzbischof Timotheos von Alexandria; vgl. § 10. †

1) Zoëga und Ladeuze schreiben dieses Werk ohne Grund Schenutes Nachfolger Bēsa zu.

3) **z 427f. an einen Erzbischof.

4) **z 429 an die Kleriker von Psoi̯ (Abṣâi̯, Ptolemaïs Hermiū, heute el-Menschîi̯e).

5) **p 5_{62} an den Komes Theodosios.

6) **p 5_{47} an Bakanos und seine Genossen.

7) *c 3 an den Heiden Kronos (zwei Briefe).

e) Predigten.

1) *z 415 = (z 470), vielleicht z 539 als Werk Schenutes zitiert.

2) *z 416f. 'Kleine Reden vor den Mitmönchen'; pb 160 als Werk Schenutes angeführt; auch im Wiener Bücherverzeichnisse[1] zitiert.

3) *z 421—423 = (z 518), mit längerer Überschrift.

4) *z 424—427, mit längerer Überschrift; nach dem Jahre 431 verfaßt.

5) *z 426—432, mit längerer Überschrift.

6) *z 450f.

7) *z 451f. = z 454 = (z 530) = m 102—146, mit längerer Überschrift.

8) *p 2_{86}f.

9) *p 3_{17}f. 'am Feste der Auferstehung unseres Herrn'.

10) *p 3_{18-21} 'am dritten Sonntag'. †

11) *p 3_{34-36}.

12) *p 3_{36-39} = p 5_{128} = (z 470?), pb 155 und im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert. †

13) *p 3_{39}f., im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert. †

14) *p 3_{40}f., im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert. †

15) *p 3_{45-47} 'kleine Anleitung, am Sonntagmorgen', im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert. †

16) *p 3_{47-49}.

17) *p 4_{91}f. = p 5_{104} 'dritte Rede', zwischen 412 und 444 verfaßt.

18) *p 4_{108} r 'am ersten Geburtstage des Herrn, 28. Choiahk.'[2]

---

1) S. u. S. 10.

2) Am 28. und 29. Choiahk (24. und 25. Dezember) feierten die Kopten ihr Weihnachtsfest; vgl. Wüstenfeld, Synaxarium der coptischen Christen S. 202f.

19) *p $4_{146-148}$ = p 5_{4}f. = pb 321—323 = bm 207. †

20) *p 5_{25}f. ‘in der Nacht der Jungfrau, 21. Tōbe’.[1]

21) *p 5_{28}, im Wiener Bücherverzeichnisse angeführt.

22) *p 5_{62}.

23) *p 5_{68}, mit längerer Überschrift; der Anfang wird L^b 240[2] zitiert.

24) *Paris Copte 68_{24}ff. (mit arabischer Übersetzung) = p 5_{78}. †

25) *p 5_{79} = p 5_{77} r ‘achte Rede’; pb 160. 184. 185 sowie im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert; am 30. Choiahk (26. Dezember) 431 oder 432 gehalten.

26) *p 5_{82} r Gedächtnisrede über einen Apa.

27) *p 5_{82} v.

28) *p 5_{83} ‘am . . . Athyr’.[3]

29) *p 5_{85}.

30) *p 5_{90} = p 5_{23} = z 463—465[4] ‘am 2. Thōth,[5] über den heiligen Täufer’.

31) *pb 371—376 (377).

32) *bm 197 ‘Thōth, zweiter Sonntag, über die Offenbarung des Kreuzes[6] . . . . sechste Rede’.

33) *c 5 ‘zweite (Rede)’.

34) z 418f.

35) z 420.

36) z 455—459 = z 517f.

37) z 466.

38) z 467—469 = p 5_{53}.

39) z 469.

40) z 470.

41) p $4_{100-105}$.

---

1) 16. Januar, Feier der Himmelfahrt Marias; vgl. Wüstenfeld a. a. O. S. 251f.

2) S. u. § 3.

3) Also zwischen dem 28. Oktober und 26. November.

4) Die Identität der beiden Pariser Stücke mit dem Zoëgatexte kann nicht sicher festgestellt werden, da Zoëga nur einzelne Sätze mitteilt; ein längerer Abschnitt stimmt wörtlich überein.

5) 30. August, Todestag Johannes’ des Täufers; vgl. Wüstenfeld a. a. O. S. 7f.

6) Wüstenfelds Synaxar setzt dieses Fest auf den 17. Thōth (= 14. September).

42) p 5_{30-32} ʿam 29. Mechīr,[1] dem Feste des Apa Pgōlʾ.
43) p 5_{71}f.
44) p 5_{73}f., nach dem Jahre 431 verfaßt.
45) p 5_{75}f., Einweisung eines neueintretenden Mönches.
46) p 5_{77}.
47) bm 208.

f) Berichte.

1) *z 380f. = p 4_{156}. †
2) *z 460—463.
3) *p $2_{87.\ 82-85}$[2] = p 4_{108}f. = p 5_{125}, nach Nestorios' Tod verfaßt (p 2_{84}), vielleicht im Wiener Bücherverzeichnisse zitiert. †
4) *p 3_{41-43} † }
5) *p 3_{43-45} † } im Wiener Verzeichnisse aufgeführt.
6) *p 5_{1-4} = p 4_{145}f. = p 5_{63}. †
7) *p 5_{29}f., im Wiener Verzeichnisse zitiert. †
8) p 5_{44}(f.).
9) p 5_{47}.

g) Bruchstücke.

1) **z 486—494 = (z 442) = (z 486), verschiedene Bruchstücke.[3]
2) *z 433—437, verschiedene Bruchstücke.
3) *p 5_{98}.
4) *Crum, Coptic Ostraca Nr. 13 (*διδασκαλία* Schenutes).
5) z 501f.
6) z 519f. = bm 206.
7) z 521f. = Crawford 24.
8) (z 500).
9) p 2_{20-23} = bm 197.
10) p 2_{24}.
11) p 2_{25}.
12) p 2_{49}f.
13) p 4_{97}f.
14) p 4_{107} + bm 200.
15) p 4_{139} f. = pb 318—320.
16) p 5_{15-17}.
17) p 5_{84}.
18) pb 315—317.
19) pb 328—330.
20) pb 344—346.

---

1) 23. Februar.
2) p 2_{87} v wird durch p 2_{82} r lückenlos fortgesetzt.
3) Vgl. auch S. 4 Anm. 4.

Zitate aus Schriften Schenutes finden sich in Bēsas Biographie [1] und in dessen anderen Schriften, [2] in den Werken des Archimandriten Moses [3] u. s. w.

Mehr für einen Herausgeber der Werke Schenutes, als für seinen Biographen sind die saïdischen Sprachdenkmäler von Wert, in denen Schriften Schenutes aufgezählt werden; [4] es sind das:

1) eine längere Glosse z 452f.,

2) die Lektionskataloge pb 149. 154—157. 159f. 162. 183—185. 187 c 35,

3) ein Bruchstück, das in der oben stehenden Liste als Wiener Bücherverzeichnis zitiert ist [5] und vermutlich ein Stück Bibliothekskatalog darstellt; unter den vielen Schriften, die hier nach den Anfangsworten zitiert und fortlaufend beziffert werden, finden sich besonders viele Sinuthiana; vielleicht stammt das Fragment gar aus Schenutes Kloster.

Zwei Stücke fordern noch eine genauere Betrachtung.

Das erste ist die Handschrift p $4_{131-162}$ m 96—101. [6] Wir haben hier eine Sammlung von wörtlichen Auszügen aus den Werken Eines Mannes vor uns, die fast alle die Überschrift 'Von demselben' tragen. Und wie uns die p 4_{131} erhaltene Überschrift des ganzen Werkes belehrt, wurden die Auszüge von diesem Manne selbst zusammengestellt, als er sich in höchster Not befand: seine Absicht war offenbar die, durch eine gedrängte Übersicht über seine Gedanken und Forderungen seinem Lebenswerke einen festeren Halt zu geben. Dieser Mann aber kann kein anderer gewesen sein, als Schenute. Wohl wird er in der ganzen Handschrift nicht genannt. Aber viele Stücke tragen aufs deutlichste die Kennzeichen seines Stiles; zum Überfluß ist manches, was hier den Titel 'Von demselben' führt, anderswo unter der Überschrift 'Von Schenute' erhalten. [7] Ich habe deshalb bei der Aufzählung der mir bekannten Schenutestücke alle

---

1) Vgl. § 2. 2) Vgl. § 3. 3) Vgl. § 4.

4) Als Titel der einzelnen Traktate dienen ihre Anfangsworte.

5) Das Original befindet sich in Wien.

6) S. o. S. 4, wo auch das Cambridger Blatt dieser Handschrift erwähnt ist.

7) p 5_{1-4} = p 4_{145}f.; z 380f. = p 4_{156}.

Texte mit einem Sterne ausgezeichnet, die in dieser 'Blütenlese' erhalten sind; doch wurden, um das Verzeichnis nicht unnötig zu belasten, nur die Stücke aus unserer Handschrift in dasselbe aufgenommen, die auch an anderer Stelle überliefert sind. Es ist schade, daß uns nur 34 Blatt von diesem wertvollsten aller Schenutemanuskripte erhalten sind; ursprünglich sind es mindestens 199 gewesen. Bruchstücke anderer Handschriften dieses Sammelwerkes liegen vielleicht p 3 $_{34-49}$ p 5 $_{1-5}$ vor.

Zweitens muß ich noch einiges bemerken über die umfangreichen Regelfragmente, die a 248—277[1] veröffentlicht sind. Revillout führt sie auf Pgōl, Amélineau auf Schenute zurück; Ladeuze[2] äußert sich dahin, es liege eine Regel Schenutes zu Grunde qui s'y trouve développée. Diese letztere Ansicht halte ich für die richtige; nur ist sie meines Erachtens von Ladeuze nicht scharf genug gefaßt worden. Die Regel trägt nicht Schenutes Stil, ausgenommen den kleinen Abschnitt a 260f., der auch tatsächlich mit Sp 4 $_{133}$ identisch ist, hier aber anders eingeleitet und fortgeführt wird, als in a; er ist demnach in der Regel a 248—277 ein Fremdkörper. Trotzdem muß diese Regel aus Schenutes Kloster stammen, wie namentlich Ladeuze nachgewiesen hat.[3] Wie wir uns ihre Entstehung im einzelnen zu denken

1) Teilweise auch z 553 (554)—564.

2) A. a. O. S. 309.

3) A. a. O. S. 306—309. Allerdings sind nicht alle Gründe stichhaltig, die Ladeuze anführt. Z. B. verweist in der Tat auch Schenute auf eine bestehende Regel, wie a 248ff.; aber das Wort пкωт, dessen sich a 248ff. dabei regelmäßig bedient, ist bei Schenute in dieser Bedeutung nur ganz selten (z 567 bm 168) nachzuweisen. Widersprechen muß ich auch der Ladeuzeschen Annahme, der mehrfach erwähnte 'Apa' (so, ohne folgenden Namen, aber auch ohne folgende Lücke, gegen a, vgl. z) z 558. 563 a 262. 270f. 275 sei Pgōl oder Schenute. Nach koptischem Sprachgebrauche ist 'Apa' stets Paḫōm. Das geht unzweideutig hervor aus einer Schrift unbekannten Verfassers (ich möchte sie Theodor von Tabennēse zusprechen) p 3 $_{59-74}$, in der einmal (59) die Rede ist von 'Apa und unserem Vater Hōrsiēse', ein anderes Mal (66) von 'Apa und Apa Hōrsiēse'; Hōrsiēse aber war der Nachfolger Paḫōms (vgl. auch a 812). Man darf dagegen nicht einwenden, die Regel a 248—277 sehe doch in dem Apa ihren eigentlichen Urheber; nun stehe aber ihr Inhalt dem Pgōl und Schenute viel näher, als dem Paḫōm; also müsse sie unter Apa den Pgōl oder Schenute verstehen, und nicht Paḫōm. Dieser Schluß ist falsch. Denn Sche-

haben, muß leider dunkel bleiben, solange wir von der koptischen Kirche und Litteratur der späteren Zeit so wenig wissen, wie jetzt. Sicher ist nur, daß sie beträchtliche Zeit nach Schenute entstanden ist: sie gibt sich in nicht wenigen Punkten als eine einfache Weiterentwickelung seiner Anordnungen. Selbstverständlich erlaubt es mir die Erkenntnis dieses Tatbestandes nicht, die Regel als Quelle für Schenutes Zeit zu benutzen, mag auch hie und da noch ein Schenutestück in sie eingesprengt sein, das mir entgangen ist.

Da eine Übersetzung der Werke Schenutes vermutlich noch länger ausstehen wird, als eine Ausgabe der saïdischen Urtexte, sehe ich mich veranlaßt, wörtliche Zitate in größerer Anzahl zu geben. Die Übersetzungen rühren sämtlich von mir her.[1]

§ 2. Bēsas Schenutebiographie.[2]

In saïdischer, bohairischer, arabischer und syrischer Fassung ist uns eine ziemlich ausführliche Beschreibung von Schenutes Leben erhalten. Sie beginnt mit einer Schilderung seiner Jugend und seiner ersten asketischen Leistungen im Kloster Pgōls bei Atrīpe. Daß Schenute nach Pgōls Tod der Vorsteher dieses Klosters ward, ist als bekannt vorausgesetzt: nach einer kurzen, allgemein gehaltenen Charakteristik von Schenutes Leben und Wirken wird gleich dazu übergegangen, sein Ansehen vor Gott und den Menschen durch zahlreiche Wundergeschichten in helleres Licht zu setzen. Diese Erzählungen sind der Hauptbestandteil des Werkes. Es schließt mit einer ausführlichen Schilderung der letzten Tage des großen Mönchsvaters.

Schon diese kurze Inhaltsübersicht zeigt, daß der Biographie

---

nute, so selbstbewußt er war, betrachtete den Paḫōm doch stets als seinen geistigen Vater, als den Begründer des Koinobitismus und somit auch als die Seele aller späteren Klosterregeln.

1) Ich bitte im voraus um Entschuldigung, daß meine Übersetzungen keine Muster deutschen Stiles sind. Würde ich sie dem deutschen Sprachgefühle anpassen, so müßte ich so frei übertragen (vgl. § 13!), daß ich mit den Philologen notwendig in Konflikt geriete.

2) Vgl. Amélineau a VIff.; Ladeuze a. a. O. S. 116—147; Nau in der Revue Sémitique VII (1899) S. 356—363.

kein hoher geschichtlicher Wert zukommt: sind doch sogar die mitgeteilten Daten, die man am ehesten für glaubwürdig halten möchte, keineswegs einwandfrei.[1] Trotzdem darf man den Anspruch der Schrift, ein Werk von Schenutes Schüler und Nachfolger Bēsa zu sein, nicht in Zweifel ziehen. Amélineau[2] hat durch treffliche Beispiele aus dem Volksleben des heutigen Ägypten belegt, daß außergewöhnliche Gestalten dort nur allzuleicht in das Reich des Wunders erhoben werden. Selbst der, der tagtäglich mit ihnen verkehrt, glaubt in ihrem Tun und Lassen das Walten übernatürlicher Kräfte zu spüren; und wenn sie sterben, dann werden sie fast mit Notwendigkeit zu großen Heiligen und Wundertätern.[3] So wird uns die Lebensbeschreibung Schenutes als ein Werk Bēsas durchaus verständlich, zumal wenn man noch in Rechnung zieht, daß er die mitgeteilten Geschichten gar nicht alle persönlich erlebt haben will.[4]

Natürlich nötigt uns dieser Tatbestand, die Biographie nur mit größter Vorsicht als geschichtliche Quelle zu benutzen. Wir dürfen ihre Angaben nur dann als sicher betrachten, wenn sie sich durch andere, unanfechtbare Zeugnisse stützen lassen.

Über das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Textgestalten brauche ich nur wenig zu bemerken. Ladeuze[5] hat es bereits richtig erkannt und ausführlich dargestellt, im Gegensatze zu den unhaltbaren Aufstellungen Amélineaus.[6]

Von der saïdischen Rezension (V^s)[7] sind leider nur wenige kurze Bruchstücke erhalten, die durchaus keinen einheitlichen Charakter an sich tragen: bald sind sie der bohairischen Textgestalt nahe verwandt,[8] bald der arabischen;[9] sie zeigen uns also den Text der Schenutebiographie in den verschiedensten Phasen

---

1) S. u. § 10. 2) a LXXIVff.

3) Man gewahrt deutlich zwei verschiedene Arten von Wundern, die sich an Schenutes Persönlichkeit angeheftet haben. Einmal hat man, wohl schon zu seinen Lebzeiten, natürliche Ereignisse in übernatürliche verwandelt (z. B. V^a 388ff.). Zweitens wurden, wohl vorwiegend nach Schenutes Tod, nach dem Schema biblischer Erzählungen neue Wunder erfunden. Vgl. a LXIff.

4) V^b 5 V^a 307, auch V^a 297f. 302.

5) A. a. O. S. 117—136. 6) a VIIff.

7) Veröffentlicht a 633—642. 644—649. Ich zitiere nach Seiten.

8) Z. B. V^s 633f.

9) Z. B. V^s 639f. 644ff. 646f.

seiner Entwickelung.[1] Wertvoll sind uns diese saïdischen Fragmente deshalb, weil die Urform der Biographie sicher saïdisch geschrieben war;[2] sie werden also deren sprachlichen Ausdruck am treuesten bewahrt haben.

Die (vollständig erhaltene) bohairische Biographie (V^b)[3] steht dem vorauszusetzenden saïdischen Originale sicher viel näher,[4] als die (ebenfalls lückenlos vorliegende) arabische (V^a).[5] Beide stimmen in der äußeren Anordnung ganz überein;[6] der Unterschied ist im wesentlichen der, daß V^a viel ausführlicher gehalten ist und vor allem die übernatürlichen Züge in Schenutes Lebensbild steigert. So ist z. Beispiel die Jugendgeschichte des Helden in V^a nicht nur um die Namen seiner Eltern vermehrt, die V^b nicht kennt, sondern außerdem noch um zwei Weissagungen über Schenute und eine Marienerscheinung.[7] Nun hat der Leser von V^b nirgends den Eindruck, daß ein Abschnitt nachträglich eingefügt, oder daß der Zusammenhang durch Kürzungen zerstört ist. Dagegen erweisen sich die Stücke, die V^a allein bietet, oft unmittelbar als spätere Zutaten. Die Notiz über den Engeldienst V^a 300 ist in der koptischen Kirche weder zu Schenutes noch zu Bēsas Zeit möglich, sondern weist auf spätere Jahrhunderte.[8] Die eschatologische Partie V^a 338 ff. muß, wie bereits Amélineau gezeigt hat,[9] zwischen 685 und 690 n. Chr. geschrieben sein. Auch die Bemerkung V^a 302 'In seinem (Schenutes) Kloster wird das Lesen der heiligen Bücher nicht aufhören' scheint nach der arabischen Eroberung hinzugefügt zu sein: wie ein Triumphruf klingt sie über das Fortbestehen des Klosters unter der Herrschaft des Islam. V^a 291 ff. findet sich eine Rezension der aus

1) Die Bruchstücke sind oft so klein, daß ihre Zugehörigkeit zu Bēsas Schenutebiographie nicht überall gesichert ist; sie könnten teilweise auch zu Schriften wie L^b und L^c (vgl. § 3) gehören.

2) Revillout, Amélineau (a XI) und Ladeuze (a. a. O. S. 123) haben das richtig erkannt. Der Hauptgrund ist, daß Bēsa stets saïdisch schrieb.

3) Veröffentlicht a 1—91 (teilweise auch z 33—38). Ich zitiere nach Seiten.

4) So Ladeuze, gegen Amélineau.

5) Veröffentlicht a 289-478; ich zitiere nach Seiten.

6) Ausgenommen die letzten Wunderberichte V^b 70 ff. V^a 432 ff.

7) V^b 3 V^a 297 ff.

8) Vgl. § 16. 9) a LVIII.

der Didache und dem Barnabasbriefe bekannten ‘beiden Wege’: sie kann an dieser Stelle natürlich nicht ursprünglich sein.[1] Als letztes Beispiel diene V^a 387 f. Hier wird erzählt, wie Schenute durch ein Wunder einer gerichtlichen Verurteilung entgeht; im Anschluß daran wird eine Weissagung Schenutes über seinen Tod mitgeteilt, die sich auch in V^b 87 findet, hier aber der Schilderung von Schenutes letzten Tagen unmittelbar voraufgeht, während in V^a noch eine Menge anderer Wundergeschichten folgt. Man versteht zunächst nicht, woher V^a diese absonderliche Anordnung hat. Das Rätsel wird gelöst durch das saïdische Bruchstück L^b 238 ff.,[2] in dem jene Weissagung ebenfalls auf die Gerichtsszene folgt. Nur liegt in L^b ein sinngemässer Zusammenhang vor: in L^b dient nämlich die prophetische Angabe Schenutes über seinen Tod als Übergang zur Erzählung von seinen letzten Lebenstagen. V^a hat hier also L^b als Quelle benutzt, dabei aber den Fehler begangen, zuviel abzuschreiben. Übrigens erweist sich V^a in diesem Stücke auch sonst, L^b gegenüber, als sekundär: an zwei Stellen bringt es einen Engel in den Bericht hinein, von dem L^b nichts weiß, u. s. w. Wenn man diese Tatsachen überdenkt, wird man es sehr wahrscheinlich finden, daß auch die übrigen Abschnitte, die V^a allein bietet, spätere Zusätze sind, daß also V^b der Urform sehr nahe steht. In der Tat können wir noch an mehreren anderen Stellen die mutmaßliche Quelle von V^a aufzeigen: V^a 312 f. stammt aus L^c 243 f.,[3] V^a 382 ff. aus L^c 244 ff., V^a 397 ff. aus Sp 5 1 f., V^a 429 aus D^b 111 ff.,[4] V^a 431 aus D^b 154; V^a 467 ist von D^b 110 f. abhängig.[5]

Ein syrisches Bruchstück der Schenutebiographie (V^{syr}) hat Ignazio Guidi[6] herausgegeben. Es steht inhaltlich der arabischen Textgestalt sehr nahe; vielleicht ist diese sogar nicht unmittelbar aus einer koptischen Rezension geflossen, sondern aus einer sy-

---

1) Über diese Rezension der ‘beiden Wege’ vgl. Iselin in den Texten und Untersuchungen[1] XIII 1 (1895).

2) S. u. § 3. 3) S. u. § 3. 4) S. u. § 3.

5) Der Nachweis, daß das Plus von V^a auf Quellen ruht, zum Teil sogar auf sehr guten, ist uns wertvoll: er giebt uns das Recht, auch die nur von V^a gebotenen Stücke in der Biographie Schenutes zu verwerten.

6) Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1889 S. 49—56. Ich zitiere nach Seiten.

rischen: verschiedene Eigenheiten von V^a, z. B. der häufige Gebrauch des syrischen ماري = ܡܪܝ statt انبا, legen eine derartige Vermutung nahe. Doch entspricht die Anordnung der einzelnen Stücke in V^{syr} mehr V^b als V^a.[1]

Endlich ist ein syrischer Auszug aus der Schenutebiographie (E) erhalten, der auf V^b fußt und von F. Nau veröffentlicht worden ist.[2] Er war für den Gebrauch in der syrisch-monophysitischen Kirche bestimmt: diese hatte für Schenute zu wenig Interesse, als daß sie seine ganze Lebensbeschreibung gelesen hätte. Dem Schreiber des von Nau benutzten Manuskripts ist freilich auch dieser kurze Auszug noch zu lang gewesen.[3]

Nau behauptet, das Original der Schenutebiographie sei griechisch geschrieben gewesen. Allein seine Gründe sind, milde ausgedrückt, sehr unzureichend. Nau beruft sich erstens darauf, daß an einigen Stellen sich in allen bekannten Textgestalten dieselben griechischen Fremdworte finden: als ob diese nicht auch aus einem saïdischen Originale geflossen sein könnten (das Koptische arbeitet mit sehr vielen griechischen Worten). Zweitens behauptet er, das n am Ende von ܫܢܘܕܝܢ (Schanûḏîn, syrische Form des Namens Schenute)[4] könnte nur so erklärt werden, daß man den griechischen Akkusativ Σινούθιον als Vorbild des Syrers betrachte. Indessen beachte man, daß der Syrer das anlautende sch des Namens getreu bewahrt hat: dieser Umstand fordert doch für E gebieterisch ein koptisches (oder arabisches)[5] Original. Vor allem aber ist es vollkommen unmöglich, in Schenutes Kloster eine griechische Schrift entstehen zu lassen. — Wie wenig ernst man Naus Behauptungen zu nehmen hat, zeigt die Art und Weise, in der er für ein syrisches Original von V^a eintritt: die Araber hätten sehr oft aus dem Syrischen übersetzt, fast nie aus dem Koptischen (a. a. O. VII S. 362). Ich brauche diese ungeheuerliche Beweisführung für eine an sich nicht unwahrscheinliche Behauptung (s. o. S. 15) kaum zu widerlegen: wer nur einigermaßen mit der Geschichte des späteren Ägypten vertraut ist, der weiß, daß sehr viele Schriften der Kopten ins Arabische übertragen worden sind.

---

1) Das Bruchstück von V^{syr} stammt gerade aus dem Teile der Schenutebiographie, in dem auch die Disposition von V^b und V^a verschieden ist (s. o. S. 14 Anm. 6).

2) Revue Sémitique VII 1899 S. 356—363 VIII 1900 S. 153—167. 252—265. Ich zitiere nach Kapiteln.

3) Vgl. E 10.

4) V^{syr} schreibt übrigens sehr oft ܫܢܘܕܝ, ohne Schluß-n.

5) Hier lautet der Name شنوده.

§ 3. Andere gleichzeitige oder fast gleichzeitige Quellen.

Neben dem reichen Stoffe, den uns die Schriften Schenutes und schließlich auch seine Biographie bieten, kommen die anderen Quellen kaum in Betracht. Der Vollständigkeit halber seien aber auch sie hier angeführt.

I. Werke Bēsas.[1]

Von Schenutes Nachfolger Bēsa besitzen wir, außer der in § 2 besprochenen Lebensbeschreibung, noch zahlreiche saïdische Schriftstücke, Briefe an die Mönchsgemeinden, an Kleriker, an einzelne Asketen und Asketinnen, aber auch Reden, in denen Schenute erwähnt, geschildert, zitiert wird. Man findet seine Werke, soweit sie in Handschriften des Museo Nazionale zu Neapel enthalten sind, z 503—517. 572 (Nr. CCXXXVI, = bm 175); von den Leidener Texten ist Bēsa pb 295—297, von den Parisern p 1 8—21 p 5 42. 110. 127 zuzusprechen. Auch Clar. Press fragm. 22 findet sich ein Stück, das auf Bēsa zurückgeht.[2]

II. Dioskurs Gedächtnisrede über Makarios von Tkou̯.

Der fast vollständige[3] bohairische Text dieser Schrift (D^b) findet sich a 92—164;[4] saïdische Bruchstücke (D^s) sind a 790—793 veröffentlicht, sowie bei Krall, Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer IV S. 63—74.

Das Werk gibt sich als eine Gedächtnisrede zu Ehren des ägyptischen Bischofs Makarios von Tkou̯,[5] die Dioskur von Alexandria in der Verbannung, in Gangra, hielt, als ihm die Nachricht von Makarios' Tod[6] überbracht wurde; in ihr wird Schenute mehrfach erwähnt.[7] Die Echtheit des Schriftstücks hat

1) Vgl. Ladeuze a. a. O. S. 154.
2) S. u. S. 41 Anm. 2.
3) Eine Lücke D^b 130.
4) Teilweise auch z 99—107.
5) Antaiopolis, heute Qâu̯ el-Kebîr.
6) 24. Oktober 452; die Rede will im Jahre 453 gehalten sein.
7) S. u. § 10.

Amélineau,[1] gegen Revillout,[2] bestritten, und zwar mit einem an sich recht einleuchtenden Beweisgrunde: die D^b 135 aufgeführten Bischofsnamen sind falsch. Nun hat aber Krall a. a. O. S. 63f. darauf aufmerksam gemacht, daß in dem entsprechenden Stücke D^s 68f. zwar auch unrichtige Bischofsnamen stehen, aber teilweise andere als in D^b: wir dürfen daraus folgern, daß die Namen in der ältesten Textgestalt nicht gestanden haben, oder daß der Archetypos an dieser Stelle heillos verderbt war. Man kann also mit diesem Argumente die Echtheit der Schrift nicht mehr in Frage stellen. Dagegen haben mich zwei andere Tatsachen gegen sie argwöhnisch gemacht. Erstens beschäftigt sich eine syrische Schrift[3] ebenfalls mit dem verbannten Patriarchen. Dioskur in Gangra scheint also ein Lieblingsthema schreibseliger Monophysiten gewesen zu sein. Das Thema wird aber in so verschiedenartiger Weise durchgeführt,[4] daß ich an eine zu Grunde liegende echte Dioskurschrift kaum glauben möchte. Zweitens macht, wie wir sehen werden,[5] die zeitliche Festlegung der in D erwähnten Ereignisse große Schwierigkeiten.[6] So scheint es mir unbedingt geboten, der Schrift so kritisch als möglich gegenüberzutreten.[7]

III. Verherrlichungen Schenutes von unbekannten Verfassern.

1) L^a, saïdischer Text, veröffentlicht a 229—236.[8] Die Schrift wurde früher als eine Lobrede zu Ehren des Apa Pgōl bezeichnet; Ladeuze[9] hat den wertvollen Nachweis geführt, daß das wichtige Schriftstück von Schenute handelt. Ein Vergleich mit Schenutes eigenen Werken zeigt übrigens, daß Ladeuze den Quellenwert von L^a nicht unbeträchtlich überschätzt hat.

---

1) a XV—XXVIII.
2) Revue égyptologique 1880. 1882f.
3) Nau, Revue sémitique VII S. 363; Journ. as. 1903.
4) Man vergleiche z. B. D^b mit Wüstenfeld, Synaxarium u. s. w. S. 13f. 89f.
5) Vgl. § 10.
6) Vgl. auch Krall a. a. O. S. 66.
7) Vgl. auch Crum in Haucks Prot. Realenc.³ XII S. 804.
8) Teilweise auch z 375—377.
9) A. a. O. S. 148f.

2) L^b, saïdischer Text, veröffentlicht a 237—241.[1] Das Bruchstück enthält Erzählungen von Schenutes Wunderkraft und geht dann zur Darstellung seines Lebensendes über. Es ist von V^a als Quelle benutzt worden.[2]

3) L^c, zwei saïdische Bruchstücke, veröffentlicht a 241—247[3]. Das erste[4] Fragment redet von Schenutes Ansehen und Ruhm und beginnt dann, durch Erzählungen von Schenutes übernatürlicher Macht das Recht seines Weltrufes darzulegen. Das zweite Bruchstück setzt diese Wunderberichte fort. Auch L^c scheint eine Quelle von V^a gewesen zu sein.[5]

Die a 247f. veröffentlichte bohairische Erzählung über Schenute stammt aus dem koptischen Synaxare.[6]

§ 4. Jüngere Quellen.

Die jüngeren Nachrichten über Schenute haben für seinen Biographen nur in Einer Beziehung Wert: sie zeigen, welcher Achtung sich der große Archimandrit bei den späteren Kopten erfreute. Ich erwähne die folgenden Urkunden:

1) L^d, ein unveröffentlichtes[7] saïdisches Bruchstück, das noch auf ziemlich guten Quellen zu fußen scheint; es fällt allerdings, da es den Apa Moses erwähnt, bereits ins sechste Jahrhundert.

2) L^e, saïdisches Bruchstück, veröffentlicht von Bouriant im Recueil de travaux IV S. 152f. und von Amélineau a 642–644.[8] Diese Schrift ist ein sehr spätes Erzeugnis: die Wundergeschichten der Schenutebiographie, die sie wiedergibt, sind noch wunderbarer geworden. Der Verfasser scheint ein Laie zu sein: ‘die Mönche’ sind seine Gewährsmänner.

3) Mehrere saïdische Liturgien, die sicher aus Schenutes Kloster hervorgegangen sind; so z. B. pb 130—134. Vgl. auch pb 212. 239. 259 m 353.

1) Teilweise auch z 377—379.

2) S. o. S. 15.

3) Teilweise auch z 379f.

4) Amélineau hat die beiden Bruckstücke falsch gestellt. Da 244 die Erzählung von Wundertaten erst ankündigt, muß 241—243, wo eine solche Wundertat erzählt wird, hinter 243—247 gestellt werden.

5) S. o. S. 15.

6) Vgl. Wüstenfeld, Synaxarium S. 172.

7) p 3 30—33. 8) Vgl. auch c 9.

4) Briefe des Archimandriten Moses[1] z 531—533 (saïdisch).

5) Biographie des Archimandriten Moses a 682 (saïdisch).

6) Biographie des Psentios, Bischofs von Keft z 42 (bohairisch).

7) Biographie Matthäus' des Armen[2] z 535—538 m 269. 275 a 708. 722. 732. 734 (saïdisch).

8) Biographie Samuels von Kalamon († etwa 500) a 785 (saïdisch).

9) Ein Bruchstück z 539 (saïdisch).

10) Ein Bruchstück z 540 (saïdisch).

11) Ein Papyrus bei Krall, Koptische Texte I S. 153 Nr. CLXXII (saïdisch).

12) Eine gefälschte Predigt Kyrills a 184—186 (bohairisch).

13) Eine Predigt des Timotheos Ailuros bei Mai, Script. vet. biblioth. V 541 und Migne, Patr. Gr. 86_1 Sp. 271f. Ich halte die Schrift für gefälscht: erstens wegen der legendarischen Züge Sp. 274f.; zweitens weil (nach D^b 154f.) Poctor (Viktor) von Taphnaia (Tabennēse) vor 451 starb; drittens weil Mardarius (Martyrios) Archimandrit von Pbou̯, und nicht von Tabennēse, war.[3] Der erhaltene arabische Text ist wohl aus einem saïdischen Originale geflossen. Die Heimat der Schrift wird in einem Kloster Pahōms zu suchen sein.[4]

14) Das koptische Synaxar, vgl. Wüstenfeld, Synaxarium S. 172 = a 247f., und Butler, The ancient Coptic churches of Egypt II S. 360—362.

§ 5. Darstellungen.

Der koptischen Litteratur wird gemeiniglich nur sehr wenig Interesse entgegengebracht. Aber der Name Schenutes ist eigentlich recht frühzeitig der Vergessenheit entrissen worden:[5] Quatremère († 1857) hat der gelehrten Welt die ersten genaueren Mitteilungen über ihn geschenkt. Revillout hat dann Schenute

1) Vorsteher eines Klosters nahe dem alten Abydos.

2) Vorsteher eines Klosters bei Asuân.

3) V^b 40. 51.

4) Vgl. auch Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire VIII 1 (1892) S. 5ff.

5) Doch vgl. Butler a. a. O. I S. 352 Anm. 2.

zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht:[1] was er namentlich über Schenutes Charakter und seinen Kampf wider das Heidentum ausgeführt hat, ist das Beste, was bis jetzt über Schenute gesagt wurde. Hatte Revillout den Mönch Schenute fast mit keinem Worte berührt, so entwarf Amélineau,[2] auf Grund seiner Publikation von V^a und V^b, ein anschauliches Bild von dem Leben und Treiben in Schenutes Kloster: leider ist er an mehr als einer Stelle anschaulicher geworden, als ihm die strenge Wissenschaft erlaubte, und so müssen wir oft mehr seine Phantasie als seine Quellenkenntnis bewundern. Dagegen hat Ladeuze,[3] der neueste Bearbeiter des Gegenstandes, mit nüchterner Kritik die Haupttatsachen zusammengestellt, die auf Grund der bisherigen Quellenpublikationen zu erkennen waren: nur schade, daß seine katholisch apologetische Tendenz es unmöglich macht, an dem Buche eine reine Freude zu haben.

Leider sind all diese Schriften von dem Mangel gedrückt, daß sie die eigenen Werke Schenutes gar nicht oder zu wenig benutzen und Bēsas Schenutebiographie zu viel Vertrauen schenken: so kann es natürlich ohne zahlreiche schiefe Urteile nicht abgehen. Sie betrachten ferner, allein Revillout ausgenommen, Schenute zu einseitig als Mönchstyrann. Ohne die älteren Arbeiten unbillig herabzusetzen, darf ich daher behaupten, daß für eine Erforschung der Geschichte Schenutes so gut wie alles noch zu tun ist.

Zweiter Abschnitt.

Die oberägyptischen Kopten um 400.[4]

Jede Lebensbeschreibung ist unvollständig, wenn sie es versäumt, sich über die Zeit und das Volk ihres Helden zu unterrichten. Doppelt gefährlich wäre ein solches Versäumnis in

1) Revue de l'histoire des religions VIII 1883 S. 401—467. 545—581.

2) Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi. 1889.

3) Étude sur le cénobitisme pakhomien 1898.

4) Vgl. Stern bei Ersch und Gruber, Allg. Encycl. II 39 S. 12—36; G. Milne, A history of Egypt under Roman rule 1898.

unserem Falle, weil die Lage der nationalen Ägypter zu Schenutes Zeit bisher noch nie wissenschaftlich dargestellt worden ist. Wird dadurch unsere Aufgabe erschwert, so dürfen wir sie uns in anderer Beziehung wieder leichter machen: da Schenute fast ausschließlich auf die oberägyptischen Kopten eingewirkt hat, können wir uns hier auf die Geschichte dieses Volksteils beschränken.

Die Quellen für unsere Untersuchung sind natürlicher Weise sehr spärlich; es fehlt z. B. fast ganz an Urkunden im eigentlichen Sinne, wenn anders man sein Augenmerk nur auf die nationalen Ägypter beschränkt. Am meisten läßt sich aus Schenutes Schriften und aus seiner Biographie entnehmen; vgl. Milne a. a. O. S. 167: Perhaps the most curious commentaries on the state of Egypt, howewer, may be found in the life of Schnoudi.

§ 6. Politische Lage.[1]

Die nationalen Ägypter der Römerzeit sind ebenso wenig patriotisch gewesen, wie ihre Ahnen in den Jahrtausenden vor Christus. Sie haben den Kaiser nicht mehr geliebt und gehaßt, als ihre Väter den Pharao. Die Masse des Volkes stand der Regierung immer kühl gegenüber. Man kam mit ihr ja nur beim Steuerzahlen in Berührung: sich an der Verwaltung zu beteiligen, ein Amt zu begehren, daran haben nur die Wenigsten gedacht.[2]

Sehr viele konnten auch gar nicht daran denken, sich Staatsgeschäften zu widmen. Das Niltal ist ein Bauernland, wie es kein zweites auf Erden gibt. Aber die Bewässerung und Bestellung der Felder ist gerade hier mühevoller als anderswo: das Wasser muß auf die zahlreichen höher gelegenen Äcker erst künstlich gehoben werden. So läßt die harte Arbeit dem ägyptischen Landmann keine Zeit, sich auch außerhalb seines engsten Berufes zu betätigen. Er trägt auch kein heißes Verlangen darnach: die Lebensweise des Bauern pflegt ja durchaus nicht den Horizont zu erweitern oder den Blick für das Große zu schärfen. So kommt es, daß von den vielen Empörungen, die Ägypten gesehen hat, kaum Eine Volkssache gewesen ist: unzufriedene Magnaten, beleidigte Haremsdamen haben sie angezettelt, aber nie der ge-

1) Milne a. a. O. S. 159—167. 2) Milne a. a. O. S. 117.

meine Mann. Der Bauer hatte ja bei jedem Regierungswechsel nur zu verlieren: da wurden die Felder verwüstet, die Kanäle vernachlässigt, die Steuern erhöht; er war deshalb mit jedem Herrscher zufrieden, der die Wassergräben und Deiche nicht verfallen ließ.

Auch zu Schenutes Zeit waren die Ägypter durch die Natur ihres Landes dazu gezwungen, der hohen Politik fernzubleiben. Nur reiche Leute, die ihre Äcker durch Sklaven bestellen ließen, konnten sich Staatsgeschäften hingeben; aber Großgrundbesitzer scheinen unter den nationalen Ägyptern nur verschwindend wenige gewesen zu sein: die Reichen, die uns im Leben Schenutes begegnen, werden fast alle ausdrücklich als Griechen bezeichnet. Doch die Ägypter haben auch damals, wie vor alters, trotz ihrer ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse nie daran gedacht, sich gegen die Regierung zu erheben: allein aus religiösen Gründen erlaubten sie sich von Zeit zu Zeit eine Kritik,[1] nur ganz selten aber eine energische Bekämpfung der höchsten Würdenträger.

Das bisher Bemerkte wird es gerechtfertigt erscheinen lassen, daß von der Verwaltung des Niltals zur Römerzeit hier nicht die Rede ist. Desto wichtiger ist es für uns, die sozialen und sittlichen Verhältnisse der Bevölkerung Oberägyptens darzustellen.

Sie bestand, soweit es sich um Ägypter handelt, vorwiegend aus kleinen Bauern.[2] Hier und da muß es Hirten gegeben haben, die gegen Lohn das Vieh der Landleute zur Weide führten.[3] Weinbau scheint nur von wenigen reicheren Grundbesitzern getrieben worden zu sein.[4]

Die wirtschaftliche Stellung des Bauern war in der damaligen Zeit schwer bedroht. Zwar ungenügende Überschwemmungen war man in Ägypten von alters her gewohnt. Aber die Abhängigkeit vom Nile hatte zur Folge, daß der soziale Niedergang, unter dessen Zeichen das 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. stehen, in Ägypten doppelt schwer empfunden wurde.[5] Und speziell für

1) Z. B. z 271.
2) Milne a. a. O. S. 164f.
3) V^b 3—5 V^a 296—307.
4) V^b 46f. V^a 394f.
5) Milne a. a. O. S. 166. Das statistisch am leichtesten festzustellende

Oberägypten wurde die Lage noch verschlimmert durch zahlreiche Einfälle der Egöösch, d. h. der Nubier,[1] und der Blemyer, die in der Wüste zwischen dem Nile und dem Roten Meere ihre 'Heimat' gehabt haben müssen.[2] Diese Räubervölker traten, soviel wir wissen, unter Decius das erste Mal in Oberägypten auf und haben seitdem die Südgrenze des Reichs fortwährend belästigt. Die Folgen ihrer Plünderungszüge können wir uns nicht furchtbar genug vorstellen. Ratlosigkeit, Entsetzen ging vor ihnen her; Trümmer und Leichen bezeichneten ihre Straße. 'Eine ganze Menge ertrank im Strom; viele starben auf den Bergen; viele führten sie gefangen weg; viele Jungfrauen schändeten sie; manche Kirchen verbrannten, andere beraubten sie'; auch Klöster fielen ihnen zum Opfer. Das ist die Schilderung, die ein Augenzeuge von diesen Mahdisten des Altertums entwirft.[3]

Infolge der ungünstigen wirtschaftlichen Lage verarmten viele Bauern in Oberägypten. Wohl versuchten einzelne, und darunter selbst hohe Beamte,[4] durch private Wohltätigkeit dem Übel zu steuern: doch was nützt ein Tropfen Wasser, wenn das ganze Haus brennt? Das Übel an der Wurzel zu ergreifen, die Blemyer mit eiserner Gewalt fernzuhalten, dazu war der römische Staat schon damals zu schwach. So mußten die einen von reichen Leuten Geld entleihen und dafür hohe Zinsen zahlen; selbstverständlich war ihnen damit auch nicht auf die Dauer geholfen: die meisten der armen Schuldner verkamen im Kerker.[5] Andere arbeiteten als Tagelöhner auf den Grundstücken großer Gutsbesitzer.[6] Sie waren ebenfalls nicht viel besser gestellt: der

---

Symptom dieser wirtschaftlichen Krisis, das Sinken des Geldwerts, wird drastisch belegt durch Erman-Krebs, Aus den Papyrus der Kgl. Museen, Berlin 1899, S. 194—197: im Jahre 150 n. Chr. kostete ein Kamel 670 Drachmen, im Jahre 289 16 Talente 3000 Drachmen, also etwa 120mal so viel.

1) Egoosch = כוש.

2) Ladeuze S. 247; Milne S. 79. 81. 86. 99ff.; Krall, Beiträge zur Geschichte der Blemyer und Nubier 1898 (Denkschr. d. Kais. Ak. d. Wiss. in Wien XLVI 4); Sethe in Pauly-Wissowas Real-Enc. III 566ff.

3) Sz 393f. Vgl. auch Sp 4 $_{142}$. 4) Sz 467f.

5) V^b 44f. V^a 385; V^a 382ff. L^c 244ff.; V^a 388ff. 446f. Sp 2 $_{20-23}$.

6) Die Sklaven wurden in Ägypten von jeher vorwiegend im Hausdienst beschäftigt, während die produktive Arbeit fast ausschließlich in den Händen freier Tagelöhner lag: es hat überhaupt in dem dichtbevölkerten Niltale verhältnismäßig wenig Sklaven gegeben (vgl. Wilcken,

geringe Lohn, den sie erhielten, reichte für eine Familie nicht aus;[1] und oft wurde auch er ihnen vorenthalten.[2]

So ist es nicht wunderbar, daß viele es vorzogen, sich ihren Unterhalt auf unrechtmäßige Weise zu verschaffen. Bettler zogen in großer Zahl im Lande umher.[3] Diebstahl war an der Tagesordnung.[4] Raubmorde kamen so oft vor, daß sie nur in den seltensten Fällen aufgehellt werden konnten.[5]

Noch eine andere Folge hatte die allgemeine Verarmung. Viele konnten, aus Mangel an Vermögen, nicht heiraten. Aber dem Orientalen fällt es sehr schwer, zu leben, ohne den Geschlechtstrieb zu befriedigen: so befriedigte man ihn in unsittlicher Weise, wo und wie man nur konnte:[6] selbst das Unglück eines anderen wurde zu diesem Zwecke ausgenützt. Es wird uns erzählt: eine Frau, deren Gatte im Gefängnis sitzt, bittet den Kerkermeister um einen kleinen Dienst; aber nur um den Preis, daß sie ihm ihre Ehre opfert, ist er ihr willfährig.[7]

Am wichtigsten ist eine dritte Folge der ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse. Da die Steuerkraft des Landes unaufhaltsam zurückging, wurden die Bedrückungen und Erpressungen beständig verschärft;[8] und sie waren doch wahrlich schon arg genug![9] Wohl konnten christliche Behörden hier vieles gut machen; und sie haben in der Tat vieles gut gemacht.[10] Aber noch um 400 gab es in Ägypten hohe Beamte, die Heiden waren;[11] diese brachten den Armen natürlich nur Verachtung entgegen

---

Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien (1899) I S. 681—703). Der Stand der Tagelöhner ist also in Ägypten nicht erst ein Produkt der sozialen Krisis in der späteren Kaiserzeit; aber er ist durch diese Krisis bedenklich vergrößert und in eine ungünstige wirtschaftliche Stellung gedrängt worden.

1) V^b 82ff. V^a 433ff. 2) V^b 46f. V^a 394f. Sp 2_{20}.

3) V^b 21f. V^a 355f. Sz 437 (bettelnde Kinder).

4) V^b 25ff. V^a 358ff. (Doublette dazu 361ff.) V^a 454ff.

5) V^b 10ff. V^a 322ff. — Zum Ganzen vgl. Milne S. 166f.

6) Sp 5_{31}f. 4_{142}.

7) V^a 382ff. L^c 244ff.; vgl. V^a 388ff.

8) V^b 42f. V^a 380.

9) Milne S. 118—127; Wilcken, Griechische Ostraka I S. 130—421.

10) Sz 467f.

11) L^b 238. Vgl. auch Revillout, Revue de l'histoire des religions VIII S. 417; Sp 4_{144}.

und machten sich kein Gewissen daraus, auch den letzten Obolos ihnen abzufordern.

Aber trotz aller Steuerschikanen gewann die ägyptische Regierung nicht einmal die Mittel, die Soldaten zu beköstigen und zu bezahlen.[1] Das führte zu einer weiteren Unzuträglichkeit: die wackeren Landesverteidiger verschafften sich ihren Unterhalt mit Gewalt. Hören wir die Schilderung eines Zeitgenossen: 'Dörfer und Städte, Häuser, Wege und Schiffe, Gärten und Äcker, Tennen und Scheunen und Klöster, ja selbst die Opfergaben, die man zu den Stätten Gottes bringen will, werden von den Soldaten geplündert. Und gegen den, der sich darüber beschwert, zücken sie den Dolch, unter Androhung des Todes. So wissen wir, daß sie viele schlugen und an den Pfahl fesselten .... Ja, ihre Gewalttaten gleichen denen der Barbaren'.[2]

So erkennen wir, daß die Lage Oberägyptens um 400 traurig genug war.[3] Ein Mann, der von Liebe zu seinem Volke erglühte, sah hier unermeßliche Aufgaben vor sich.

§ 7. Religiöse Verhältnisse.[4]

Ich habe bis jetzt noch nicht davon gesprochen, in welchem Verhältnisse die ägyptische Bevölkerung im vierten Jahrhundert zu den in ihrer Mitte wohnenden Griechen stand. Das war deshalb möglich, weil es an gegenseitigen Beziehungen, wenigstens auf dem Gebiete der allgemeinen Kultur, fast ganz fehlte. Mönchen, also gebildeten Kopten, muß Schenute erklären, wer Kronos und Hephaistos sind.[5] Die griechische Sprache war den Kopten, und zwar selbst den Klerikern,[6] im allgemeinen nicht geläufig. Wo aber Griechen und Kopten mit einander in Berührung kamen, da traten sie einander feindlich gegenüber.

1) Sz 463 Sp 3 43. 2) Sz 464.

3) Milnes Urteil (S. 167): During the last fifty years before the Arab conquest, the country (Egypt) was practically in a state of anarchy, gilt auch schon von der Zeit Schenutes.

4) Vgl. Amélineau in der Revue de l'histoire des religions XIV (1886) XV (1887) (einseitig, weil meist auf legendarischen Quellen fußend); Milne a. a. O. S. 128—158; Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 1902 S. 448—459, besonders 458f.; Crum in Haucks Real-Encykl. [3] XII S. 801—815.

5) Sz 458. 6) Db 95f.

Diese Feindschaft war in erster Linie nicht national, sondern religiös.[1] Um 400 war die koptische Bevölkerung Oberägyptens[2] als solche christlich; die zahlreichen Griechen, die unter ihr wohnten, hingen, wie auch in anderen Provinzen des Reichs, zum guten Teile noch dem Heidentume an.[3] Wohl bekannte sich die Mehrzahl der Beamten, die der Kaiser nach dem Niltale sandte, zum Christentume, wenngleich es auch hier an Ausnahmen nicht fehlte.[4] Aber die Griechen, die im Lande saßen, besonders die reichen Grundbesitzer,[5] waren zum weitaus größten Teile noch den alten Göttern ergeben. Nur so erklärt es sich, daß die Kopten jener Zeit unter 'Hellenen' stets 'Heiden' verstehen und sich, nach altägyptischem Sprachgebrauche, des Wortes 'Ionier' (ueinin) bedienen, wenn sie die griechische Nationalität ausdrücken wollen.

Natürlich sind die Oberägypter nicht mit einem Male zum Christentum übergetreten. Die Anfänge der koptischen Kirche müssen also ziemlich weit zurückliegen. Leider fehlt darüber jede Überlieferung. A priori läßt sich kaum mehr sagen, als daß die ersten koptischen Christengemeinden im Anschluß an griechische entstanden sein werden. Ich glaube jedoch einige Umstände gefunden zu haben, die mir zunächst eine ungefähre Zeitbestimmung zu ermöglichen scheinen.

Es ist bekannt, daß die Vaterunserdoxologie der Didache (VIII 2) mit der der saïdischen Bibel[6] übereinstimmt. Man hat daraus geschlossen, ich weiß nicht ob mit Recht, daß die Didache aus Oberägypten stammt. Mit größerer Sicherheit scheint mir daraus hervorzugehen, daß den Verfassern der saïdischen Bibelübersetzung die Urgestalt der Didache vorgelegen hat. Da aber die Didache frühzeitig interpoliert und entstellt worden ist, wird man gut tun, die saïdische Bibelübersetzung und damit die Ent-

---

1) Die Feindschaft mag allerdings dadurch noch erbitterter geworden sein, daß viele reiche Griechen die in ihrem Dienste arbeitenden Kopten hart bedrückten (s. o. S. 24f.).

2) Ähnlich lagen die Verhältnisse damals in Unterägypten; vgl. Carl Schmidt in der Zeitschr. f. äg. Sprache XXXII 1894 S. 52.

3) Juden hat es in Oberägypten nur sehr wenige gegeben.

4) S. o. S. 25.

5) Vb 44f. Va 385, Vb 46f. Va 394f.

6) Woide, Appendix ad editionem Novi Testamenti etc. S. 7.

stehung der koptischen Kirche nicht zu spät anzusetzen.[1] Ich weise ferner darauf hin, daß die Kopten eine saïdische Übersetzung des 'Hirten' des Hermas besaßen.[2] Nimmt man dazu, daß ihnen die Ignatiusbriefe nur in verfälschter Gestalt bekannt waren,[3] so wird man es für nicht unwahrscheinlich halten, daß die Entstehungszeit der oberägyptischen Kirche in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt: wir wissen aus Klemens von Alexandria, daß gerade der 'Hirt' des Hermas und die Didache sich damals in Ägypten besonderen Ansehens erfreuten, während die Ignatiusbriefe erst später und nie so allgemein bekannt wurden.[4] Zu dieser Zeitbestimmung paßt auch die Tatsache sehr gut, daß die Kopten, alter Gewohnheit gemäß, das Wort 'Christus' noch in später Zeit mit dem Artikel versehen.[5]

Man wird sich vielleicht wundern, daß die nationalen Ägypter, trotz ihrer geringen geistigen Beziehungen zum Griechentume, die Botschaft des Evangeliums so frühzeitig aufnahmen. Ein Blick auf die religiösen Verhältnisse in ihrem Lande macht diese Tatsache sofort verständlich. Die Vorstellungen des ägyptischen Götterglaubens haben in der römischen Kaiserzeit, oder wenigstens im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr., den Gang der Religionsgeschichte nicht mehr beeinflußt.[6] Das ist deshalb besonders auffällig, weil morgenländische Kulte gerade in dieser Zeit in die westlichen Mittelmeerländer siegreich eindrangen. Wir werden so zu dem Schlusse genötigt, daß die altägyptische Religion damals ihre nationale Eigenart verloren hatte.

1) Der erste Teil der Didache, die 'beiden Wege', hat sich bei den Kopten auch später noch hoher Gunst erfreut. Wir sehen das aus den canones ecclesiastici (Lagarde, Aegyptiaca S. 239ff.) und aus der arabischen Schenutebiographie (Va 291ff.).

2) Drei Bruchstücke derselben habe ich in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. 1903 S. 261—268 veröffentlicht.

3) z 604.

4) Nach Euseb. hist. eccl. VI 1 hat es im Jahre 202 in der Thebaïs, nach Alexander von Jerusalem (bei Euseb. hist. eccl. VI 11 8) um 220 in Antinou (Antinoupolis, heute Schêḫ 'Abâde) Christen gegeben. Leider ist über ihre Nationalität nichts gesagt.

5) Schenute empfindet das Wort 'Christus' noch wirklich als Appellativum: er redet, z. B. Sp 4 91, von Gott und 'seinem Christus.'

6) Vgl. Harnack a. a. O. S. 459 Anm. 1; auch Milne a. a. O. S. 128. 132—148.

Fromme Griechen werden an Stelle der ägyptischen Priester getreten sein.[1] Diese Hellenisierung des alten Kultus muß bald nach 250 n. Chr. zum Abschluß gekommen sein: Decius ist der letzte römische Kaiser, dessen Name in Hieroglyphenschrift von der Wand eines ägyptischen Tempels herabschaut;[2] von da an ist die Kenntnis der alten heiligen Buchstaben erloschen.[3]

Die eben gekennzeichnete Entwicklung mußte natürlich dazu führen, daß die eigentlichen Ägypter ihrer alten Religion entfremdet wurden:[4] so war gerade unter ihnen der Boden bereit für das Evangelium;[5] die ägyptischen Griechen dagegen blieben in ihrer Mehrzahl dem Heidentume noch lange treu, weil es ihre Frömmigkeit zu befriedigen wußte.

---

1) Der Oberpriester von Tkou̯, einer wohl rein ägyptischen Stadt, führt (Anfang des fünften Jahrhunderts nach Chr.) den Namen Homeros (Db 115).

2) Lepsius, Denkmäler IV 90.

3) Man darf gegen diese Behauptung nicht die Tatsache anführen, daß noch im Jahre 389 nach Chr., als das Sarapeum zerstört wurde, einige Leute wußten, daß die Hieroglyphe ☥ ʿnḫ ʿLeben' bedeutet (Socrat. hist. eccl. V 17). Denn diese Hieroglyphe kommt auf Bildern und Amuletten so oft vor, daß sie schon keine Hieroglyphe mehr ist, sondern ein Symbol, und zwar ein Symbol, dessen sich auch Christen bedient haben (vgl. auch Schulze, Archäologie der altchristlichen Kunst S. 262; Ebers, Sinnbildliches 1892 S. 8). So besitzt die ägyptologische Sammlung der Universität Leipzig (Nr. 523) ein Amulett mit der Aufschrift

ⲓ̈ⲥⲱⲑⲉ	d. h. *εἶσ ὁ θε-*
ⲱⲥⲱⲙ	*όσ ὁ μ-*
ⲱⲛⲟⲥⲑⲉ	*όνοσ θε-*
ⲟⲥ ☥	*όσ* ʿnḫ
☥ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅	ʿnḫ *Ἰησοῦσ.*

4) Die Kopten haben wohl Reste heidnischen Aberglaubens und allgemein heidnischer Vorurteile (Polytheismus) bewahrt; aber für die eigenartigen Grundgedanken der Religion ihrer Väter haben sie alles Verständnis verloren. Auch ihr Christentum ist von der altägyptischen Frömmigkeit in keinem Punkte beeinflußt; es steht vielmehr unter dem Banne des alten Volkscharakters und der alten Superstition (vgl. S. 30f. und besonders § 16).

5) Der alte Kultus ist natürlich auch in Unterägypten hellenisiert worden: in der Tat ist auch dort das Christentum frühzeitig die Religion der Kopten geworden, s. o. S. 27 Anm. 2.

Da die ägyptischen Christen somit den alten Göttern nicht mehr wie wirklichen Mächten gegenüberstanden, so ist es begreiflich, daß sie noch unbedenklicher als die Griechen (vgl. Harnack a. a. O. S. 304) Eigennamen weiter verwandten, die mit alten Götternamen zusammenhingen (z. B. Paēse ʻder der Isisʼ, Bēsa = Bēsarion [mit dem Namen des Toilettengottes Bēs zusammengesetzt]) oder mit solchen identisch waren (z. B. Amūn, Anūb, U̱enabre [auch Bennofr oder Benofer, arabisch ونافر, oder وينافر, altägyptisch u̱nn-nfr, ein Beiname des Osiris], Ḥōr, Ḥōrsiēse ʻḤoros Sohn der Isisʼ), obwohl man sich der ursprünglichen Bedeutung dieser Namen noch recht wohl erinnerte (Sz 458).

Wie sich die Ausbreitung des Christentums unter den Oberägyptern im einzelnen vollzog, wird uns wohl ewig ein Rätsel bleiben. Doch können wir wenigstens die Grundzüge dieser Entwickelung durch Rückschlüsse feststellen, wenn wir zunächst das innere Leben der koptischen Kirche um 400 näher betrachten.

Da fällt uns vor allem auf, daß noch um 400 viele Erscheinungen in ihr angetroffen werden, die als Reste alten Heidentums zu beurteilen sind.

Hören wir z. B., wie es bei den Festen der Märtyrer zuzugehen pflegte. Man schwatzt, ißt, trinkt, lacht nicht nur: nein, man hurt und mordet. Überall herrscht Trunkenheit, Ausschweifung, Zank. Während in der Kirche das Abendmahl des Herrn gefeiert wird, erschallen draußen Zymbeln und Flöten. Vor allem benutzt man das Zusammenströmen der vielen Menschen, um Geschäfte zu machen: die einen verkaufen Honig, andere Vieh. Freilich müssen sie sich in acht nehmen, daß man ihnen ihr Gut nicht mit frecher Hand entwendet: viele Handelsleute halten es für geraten, besondere Aufseher anzustellen, die allzu aufdringliche ʻKäuferʼ abweisen sollen. Selbst dem Laster gröbster Sinnlichkeit huldigt man an heiliger Stätte: alt und jung salbt sich das Haupt und schminkt sich die Augen, wenn man zur Kapelle des Märtyrers zieht: die Gräber und die dunkeln Winkel an der Kirche können zeugen von den vielen, die hier der Versuchung zu verbotenem Umgang erlegen sind.[1] Würde in dieser Schilderung nicht von Märtyrern die Rede sein, ein altägyptisches Fest fände man hier dargestellt, aber keinen christlichen Feiertag.

1) Sz 421—423.

Auch der Polytheismus der alten Religion saß vielen noch tief im Herzen. So erklärt sichs, daß man mit fast unbegreiflicher Gier neue Märtyrer entdecken und neue Märtyrerkapellen bauen wollte. Jeder Knochen, den man in der Erde fand, oder gefunden zu haben behauptete, wurde als Märtyrergebein ausgegeben, und wo man nur konnte und durfte, errichtete man ein Tempelchen über ihm.[1] Besonders in Schmīn[2] ist dieser Unfug beliebt gewesen.[3] Wohl gab es auch unter den griechisch redenden Christen schon damals Märtyrerkultus; aber, nach dem Urteile eines Augenzeugen, wußte man diesen in Ephesos und Konstantinopel in maßvollen Schranken zu halten, während die Ägypter keine Grenze fanden.[4]

Beachtenswert ist endlich, daß auch koptische Christen ihre Toten mumifiziert haben. Man wird darin an sich durchaus keinen Abfall vom Christentume erblicken dürfen. Aber mit der alten Begräbnisweise pflanzten sich auch alte, echt heidnische Begräbnissitten unter den Kopten fort. Wir wissen z. B., daß man ohne Bedenken die Mumie des Verschiedenen Monate lang unbegraben im Hause stehen ließ, um von der segensreichen Nähe des Toten Vorteil zu haben.[5]

Es versteht sich von selbst, daß unter den Kopten auch solche heidnische Anschauungen fortlebten, die die gesamte christliche Kirche frühzeitig aufnahm und Ägypten vielleicht schon von seinen ersten Missionaren erhielt. So lesen wir z. B., daß Mönche, die eben das Abendmahl genossen haben, von den geweihten Elementen den Brüdern etwas mitnehmen wollen (Sz 426, vgl. Tertull. ad ux. II 5): ihnen gilt die Hostie als Amulett.

Man hat gesagt, das Christentum habe der alten Welt kaum die Haut geritzt. Das Wort wird durch die Zustände in der koptischen Kirche voll bestätigt. Doch ist zweierlei zu bedenken, wenn man ein gerechtes Urteil abgeben will. Erstens: es hat nicht an Presbytern und Diakonen gefehlt, die gegen das heid-

---

1) Die Folge davon war, daß man die eigentlichen Kirchen gröblichst vernachlässigte: Pfauen und Perlhühner (? ⲥⲙⲟⲩⲡⲉ) machten sich in ihnen breit (Sz 451).

2) Chemmis, Aḫmîm; auch Panopolis, ἡ *Πανόσ*, Τpanos.

3) Sz 424—427. 4) Sz 425.

5) Carl Schmidt in der Zeitschr. f. äg. Sprache XXXII 1894 S. 53—57. Vgl. auch Sz 425.

nische Unwesen lebhaft Einspruch erhoben;[1] ob mit oder ohne Erfolg, können wir leider nicht sagen. Und zum andern: in den ersten Zeiten der koptischen Kirche sind heidnische Sitten wenigstens nicht in dem Maße verbreitet gewesen, wie um 400. Schenute und seinen Altersgenossen ist es bekannt, daß die Großeltern, ja selbst noch die Eltern, wenn sie im Sterben lagen, den Kindern geboten, ihr Grab niemanden wissen zu lassen:[2] so sollte die altägyptische Totenverehrung mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden.

Aus alledem dürfen wir rückschließend folgern, daß es den ersten koptischen Christengemeinden wirklich Ernst mit ihrer Religion war. Dann muß einmal ein Massenübertritt erfolgt sein, der, wenn er sich natürlich auch nicht innerhalb eines oder zweier Jahre abspielte, doch auf den Stand der Frömmigkeit und der Moral[3] sehr ungünstig einwirkte: das Überwuchern heidnischer Vorstellungen und Sitten in der koptischen Kirche läßt sich doch wohl nur daraus ableiten, daß einmal größere Volksmassen weniger aus gegründeter Überzeugung als aus Herdeninstinkt zu ihr übergetreten sind.

Natürlich wäre es von höchstem Werte, über diesen Massenübertritt etwas Näheres zu erfahren. Leider lassen uns auch hier die Quellen vollständig im Stich. Nur soviel wird sich sagen lassen, daß er kaum vor der völligen Hellenisierung des altägyptischen Kultus[4] stattgefunden haben kann; er wird also in die große Friedenszeit der christlichen Kirche vor der diokletianschen Verfolgung zu setzen sein, vielleicht sogar erst in die Zeit Konstantins des Großen. Auf jeden Fall wird der Massenübertritt in der halben Religionslosigkeit der nationalen Ägypter seinen hauptsächlichsten inneren Grund gehabt haben. Der

---

1) Sz 426. Freilich hat es (wenigstens in Psoi, dem Babel Oberägyptens) andere Kleriker gegeben, die sich die geschilderten Zustände ausgezeichnet zu nutze zu machen wußten (Sz 429 Va 454ff. Vsyr 55). Wie dürfen wir auch von Priestern ein christliches Leben erwarten, wenn es Mönche gab, denen noch nicht einmal die wichtigsten Lehren der Kirche bekannt waren (Sp 2 87)?

2) Sz 425. In der Tat wird uns von Pahōm (Ladeuze S. 193), von Antonius von Koma und von Schenute selbst (Va 474f.) ähnliches berichtet.

3) Die S. 25 gegebene Sittenschilderung bezieht sich auf Christen!

4) S. o. S. 29.

äußere Anlaß ist vielleicht ein rein nationaler gewesen; wenigstens war die nächste Folge der Annahme des Christentums durch die Ägypter eine Stärkung des Volksbewußtseins.

Seit langer Zeit hatte die Landessprache kein hervorragendes Litteraturwerk mehr geschaffen. In der oberägyptischen Kirche geschah die entscheidende Tat, die einen neuen Frühling heraufführte: hier wurde die unpraktische demotische Schrift ebenso über Bord geworfen, wie die Hieroglyphe, mit der man immer noch die Tempelwände schmückte; man bediente sich vielmehr des leicht faßlichen griechischen Alphabets,[1] und mit seiner Hilfe entstand wieder eine ägyptische Litteratur, die sich ihrer Vorgängerinnen wahrlich nicht zu schämen brauchte. Es sollte die letzte Blütezeit der altägyptischen Sprache sein.

Natürlich waren die ersten Schriften, die in dieser Weise entstanden, Übersetzungen. Am ältesten werden die saïdischen Übersetzungen gnostischer Schriften sein (vor allem die Pistis Sophia), ebenso die Reste der aḫmîmer Übersetzungslitteratur. Aber auch die saïdische Bibel weist in einzelnen ihrer Bestandteile[2] auf ein hohes Alter zurück; Schenute liegt, soviel ich sehe, bereits die ganze Bibel saïdisch vor. Viele andere Stücke der christlichen Litteratur wurden ebenfalls ins Saïdische übersetzt: der 'Hirt' des Hermas,[3] einzelne Schriften des Athanasios,[4] des Syrers Afräm,[5] des Epiphanios von Salamis,[6] des Johannes Chrysostomos,[7] des Kyrill.[8] Die Zusammenstellung der sog. canones ecclesiastici[9] fällt sicher in die Zeit vor 400. So sehen wir, wie die koptische Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten ihres Bestehens eine reiche litterarische Tätigkeit entfaltet hat. Das ist um so höher anzuschlagen, als sie sich wesentlich aus ungebildeten Leuten zusammensetzte, Bauern, Tagelöhnern,

1) Dieses hatten auch schon einzelne heidnische Ägypter auf die Volkssprache übertragen (Steindorff, Koptische Grammatik² § 2), ohne jedoch Nachfolger zu finden. Sie machen also der koptischen Kirche ihr Verdienst nicht streitig.

2) Berliner Psalter ed. Rahlfs; Weisheit Salomos bei Lagarde, Aegyptiaca S. 65—106. Ich erinnere auch an den Zusammenhang der saïdischen Vaterunserdoxologie mit der Didache (s. o. S. 27f.).

3) S. o. S. 28. 4) z 564f. 606f. c 32 p 285. 5) z 608.

6) z 608—611; Berichte der phil.-hist. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1902 S. 136—171.

7) z 607f. 8) z 614—616. 9) Lagarde, Aegyptiaca S. 239—291.

Leibeigenen, und es doch galt, eine alte, fast veraltete Sprache ganz neuen Gedanken anzupassen. Man muß es diesen Leuten verzeihen, wenn sie bei ihrem Suchen nach Worten mehr griechisches Sprachgut aufnahmen, als uns nötig erscheint: ihr Werk bleibt doch eine gewaltige nationale Tat.

Aber man darf die Kraft des oberägyptischen Kirchentums nicht überschätzen. Es war in seinem Innern durchaus nicht einheitlich. Im zweiten und dritten Jahrhundert machten ihm die Gnostiker zu schaffen. Allerdings nicht ein Basilides oder Valentin: der kühne Gedankenflug dieser Männer war den Kopten zu hoch. Desto mehr Anklang fanden unter ihnen die volkstümlichen gnostischen Schulen, aus deren Kreisen die Pistis Sophia, die Bücher Ieû u. s. w. stammen. An Stelle der Gnostiker traten im vierten Jahrhundert die Meletianer, Arianer, Manichäer, gegen die noch Schenute hie und da polemisiert.[1] So war die koptische Kirche stets gezwungen, ihre Lage kämpfend zu verteidigen. Doch darf man sagen, daß über alle die genannten Gegner um 400 bereits die Todesstunde hereinbrach. Desto kräftiger machten sich nun zwei andere, ebenso alte und ebenso gefährliche Feinde geltend: die heidnischen Götterkulte neben der Kirche, und die heidnischen Sitten in der Kirche.[2]

§ 8. Das Mönchtum.[3]

Wir dürfen billig die Frage aufwerfen: wer sind die Führer der oberägyptischen Kirche gewesen? Die Beschaffenheit unserer Quellen gestattet uns nicht, diese Frage für die ältere Zeit zu beantworten. Von den Verhältnissen im vierten Jahrhundert gilt folgendes.

Die Leiter der koptischen Kirche sind nicht die Bischöfe gewesen. Selbst ein Makarios von Tkoų, dessen Lob uns mit

1) Vgl. § 17.

2) Die koptische Kirche Unterägyptens scheint erst später sich von der griechischen getrennt zu haben: in Unterägypten werden die Beziehungen zwischen Griechen und Ägyptern viel inniger gewesen sein, als in der Umgebung von Schmīn und Snē (Esne).

3) Ladeuze a. a. O. (da die Quellen zur Geschichte Paḫōms weit verstreut sind, zitiere ich, wenn tunlich, bei allen Verweisungen auf Paḫōm nicht die Quellen, sondern das Werk von Ladeuze).

so beredten Worten verkündet wird,[1] hat keine Spur seines Wirkens hinterlassen, und gar bald ist auch sein Name verschollen: war er doch in all seinem Tun nur ein Schüler seines größeren Zeitgenossen, Schenutes.

Auch die Einsiedler, die allenthalben in der Wüste oder in den Höhlen am Rande des Niltals hausten, sind nicht Führer der koptischen Christen gewesen: selbst Johannes der Zimmermann von Sioụt,[2] der zu seinen Lebzeiten weltbekannt war, hat die Entwickelung nicht beeinflußt, mag er gleich von Ägyptern, Griechen und Lateinern noch so sehr angestaunt worden sein.

Den herrschenden Stand in der koptischen Kirche bildeten vielmehr die Koinobiten. Seit Paḫōm das erste Kloster begründet hatte, breitete sich das Mönchtum in ganz Ägypten mit immer zunehmender Geschwindigkeit aus. Die von religiösem Ernst Beseelten, die Arbeitswilligen, die Begabten, sie alle, die sich empörten über das Schwinden aller Frömmigkeit und Moral und zugleich durch die wirtschaftliche Not an ersprießlicher Tätigkeit gehindert wurden, sammelten sich in Tabennēse und Pboụ. So vereinigte sich hier eine geistige Kraft, die, wenn sie erhalten blieb, über kurz oder lang der ganzen koptischen Kirche den Stempel ihres Geistes aufprägen mußte.

Ich darf zum Beweise für diese Behauptung wieder auf eine Tatsache der ägyptischen Litteraturgeschichte hinweisen. Die ersten ägyptischen Christen im Ṣaʿîd hatten durch ihre Übersetzungswerke den Grund gelegt zu einer neuen ägyptischen Nationallitteratur. Paḫōm[3] und seine Nachfolger Theodor[4] und Hōrsiēse[5] sind die ersten gewesen, die eigene Schriften in saïdi-

1) S. o. S. 17f.

2) Lykopolis, Siût.

3) Die von Hieronymus übersetzten Paḫōmstücke (Migne, Patr. Lat. 23 Sp. 85—100) sind sicher echt: daß es zu ihnen saïdische Originale gab, und daß diese um 400 in Oberägypten bekannt waren, wird durch Schenute bezeugt, der sie zitiert (vgl. § 17). Kritischer stehe ich den saïdischen Paḫōmtexten a 612—619 gegenüber. Besonders gegen die Echtheit von a 615f. habe ich die schwersten Bedenken: hier ist die Rede von einem ʻGedächtnis' an Athanasios, seine Kämpfe und seinen Sieg: ʻer stellte das Licht der Rechtgläubigkeit auf jenen festen Leuchter'. Paḫōm starb am 9. Mai 346: er müßte ein Prophet gewesen sein, um das sagen zu können.

4) a 620f.; vielleicht auch p 3 59—74.

5) a 622—629; Migne, Patr. Lat. 103 Sp. 453ff.

schem Dialekte verfaßten.[1] Sie haben damit zugleich dem Saïdischen ein litterarisches Übergewicht gegenüber dem Aḫmîmischen verschafft, das über eine reine Übersetzungslitteratur nicht hinausgekommen zu sein scheint.

Freilich schwand ziemlich bald nach Paḫōms Tod (346) die Kraft seiner Klöster dahin. Das Schisma des Apollonios[2] ist das erste Anzeichen des nahenden Verfalls. Daß dieser kurze Zeit darnach wirklich eintrat, lernen wir aus dem ungünstigen Urteile Schenutes über die Brüder in der Thebaïs.[3] So ist es begreiflich, daß die späteren Kopten von den Nachfolgern Paḫōms nur Theodor († 27. April 368) und Hōrsiēse († ± 380?) im Gedächtnis behalten haben; die späteren Äbte von Tabennēse und Pboụ kennen wir kaum dem Namen nach.

Den besten Beweis aber für diesen Rückgang des Paḫōmschen Mönchtums liefert die Tatsache, daß im Gaue von Schmīn, in dem doch Paḫōm drei Männerklöster und ein Frauenkloster gegründet hatte,[4] bald nach der Mitte des vierten Jahrhunderts zwei neue Koinobien entstanden, die von Tabennēse vollkommen unabhängig waren: die Niederlassungen Pschaịs[5] und Pgōls.[6]

Diese Männer, wohl beide aus der Gegend von Schmīn gebürtig, scheinen beide zuerst Einsiedler oder Leiter eines Einsiedlervereins gewesen zu sein. Die Schenutebiographie setzt dies, soviel ich sehe, voraus.[7] Sehr gut würde dazu passen, daß Pgōl noch als Klostervorsteher von Zeit zu Zeit sich in die Wüste

1) Hierakas hat, wenn er wirklich 'ägyptisch' schrieb (Epiph. haer. 67), sich eines unterägyptischen Dialekts bedient. Auch hat er lange Zeit keinen Nachfolger gefunden, also nicht eigentlich epochemachend gewirkt.

2) Ladeuze S. 192. 3) Sbm 169. 209.

4) Ladeuze S. 175. 177. Dazu kommt noch ein von Theodor gegründetes Kloster bei Psoị Ladeuze S. 199. Schenute erwähnt die Paḫōmklöster bei Schmīn meines Wissens nur an Einer Stelle: z 393 redet er von 'Gemeinschaften (d. h., nach seinem Sprachgebrauche, Klöstern), die dir (er redet seine eigene 'Gemeinschaft' an) gleichen, und Städten, die dir nahe sind'. Ebendaselbst erfahren wir, daß diese 'Gemeinschaften' von den 'Barbaren' hart mitgenommen, ja 'zerstört' worden sind. Doch ist auch noch V^{a} 290 von mehreren Klöstern bei Schmīn die Rede.

5) So die aḫmîmische Namensform (Sp 5 $_{139}$); saïdisch Pschoị und Pschaị (Sp 1 $_{140}$), bohairisch Pschoị.

6) Saïdische Form; bohairisch Pdschōl.

7) V^{b} 5—8 V^{a} 307—311.

zurückzog.[1] Von Pschai̯ wird uns durch Schenute unmittelbar bezeugt, daß er ʿanfangs in der Wüste lebteʾ.[2] Man beachte auch, daß die Klöster Pschai̯s und Pgōls bereits in der Wüste liegen.[3]

Beide haben dann persönlich ihre Zellen in Klöster verwandelt, deren Anfänge allerdings bescheiden genug gewesen sein mögen: Pschai̯ auf dem Berge Psou̯ am westlichen Nilufer beim heutigen Sohâg,[4] Pgōl eine kleine Stunde weiter südlich bei dem Dorfe Atrīpe (Atrēpe).[5] Ihre Koinobien sind also ähnlich entstanden, wie z. B. das Makarioskloster in Schiēt (Sketis) und wie Tabennēse; sie sind nicht von Anfang an als Koinobien gedacht, wie die meisten späteren Gründungen Paḫōms.[6]

Von Pschai̯ wissen wir leider kaum mehr, als daß er ein Zeitgenosse und persönlicher Freund Pgōls war: er stattete dem Weißen Kloster öfter Besuche ab und scheint hier hohes Ansehen genossen zu haben.[7] Auch die Nachwelt hat seinen Namen nicht vergessen: p 5 139 ist ein (stark aḫmîmisch gefärbtes) Bruchstück erhalten, das in höchst legendarischer Weise Pschai̯s Tod verherrlicht: ʿApa Pschai̯ aber ward unsichtbar und ging von uns weg, ohne daß wir wußten, wohin er gegangen warʾ u. s. w.

Auch über Pgōl fließen die Quellen sehr spärlich. Immerhin können wir feststellen, daß die Zahl der Brüder, die sich um ihn sammelten, nicht sehr groß war.[8] Trotzdem hielt er es für nötig,

---

1) Sz 566 Sp 1 126. 2) Sz 567. 3) La 231.

4) Sein Kloster heißt heute Dêr el-aḥmar ʿrotes Klosterʾ (die Ringmauer besteht aus roten Ziegeln) oder Dêr Anbâ Bischâi̯.

5) Heute Dêr el-ʾabi̯aḍ ʿweißes Klosterʾ (der äußere Wall ist aus weißen Kalksteinblöcken aufgeführt) oder Dêr Anbâ Schenûda genannt.

6) Die Klostergründung Pschai̯s ist uns nicht bezeugt, darf aber als sicher gelten. Für Pgōl ergibt sie sich unzweideutig aus Schenutes Werken, Vb und La (Vb 20 scheint allerdings anzunehmen, daß erst Schenute das Weiße Kloster gegründet hat; hier spricht Jesus zu Schenute: ⲧⲱⲛⲕ ⲛⲧⲉⲕⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲉⲙϯⲥⲛⲧⲉ ϯⲙⲟⲛⲏ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉⲕⲕⲱⲧ ⲛⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ϧⲉⲛⲡⲁⲣⲁⲛ ⲛⲉⲙⲫⲱⲕ).

7) Bēsa bm 175.

8) Nach La 234 waren es bei Pgōls Tod noch nicht dreißig; doch wissen wir andrerseits, daß sich ihm einmal eine ganze Familie anschloß (Sp 1 118). — Übrigens ist zu beachten, daß unter Pgōls Leitung auch einzelne Einsiedler lebten, die nur vier Mal jährlich im Kloster erschienen (Sz 567f.); die Zahlenangabe in La nützt uns also, auch wenn sie richtig

ihnen eine (sicher saïdisch geschriebene) Regel zu geben, die sich an die Paḫōms anschloß, sie aber in eigentümlicher Weise verschärfte: Paḫōm erlaubte, zweimal täglich Brot zu essen; Pgōl gestattete es nur einmal u. s. w.[1] Der Zeitgeist verlangte eben um 350 von einem Mönche mehr, als um 320: die Askese zeigt immer die Tendenz, sich zu steigern. Pgōl war aber auch der Mann dazu, dieser Tendenz nachzugeben, wenn anders er vom Anachoretentume, also der strengsten Form der Askese, ausgegangen ist.[2] Das Bestehen einer Regel hat natürlich nicht gehindert, ja vielleicht gerade herbeigeführt, daß Pgōl des öfteren mit Widersetzlichkeit zu kämpfen hatte.[3] So sehnte er sich oft zurück nach dem Einsiedlerleben und begrüßte mit Freuden den Tag, an dem er wieder einmal ʿauf dem Berge, in seinem Hause in der Wüsteʾ, seine Zuflucht suchen durfte, um sich dort stiller Betrachtung hinzugeben und vom Kloster nicht mehr zu hören,

---

ist, nicht viel, da wir nicht wissen, ob sie sich auf alle Untertanen Pgōls oder nur auf seine Koinobiten bezieht.

1) La 229. 234—236.

2) Unsere Quelle (La) ist sich übrigens noch voll bewußt, daß Pgōl von Paḫōm abgewichen ist: obwohl die verschärfte Selbstentsagung sicherlich dem Zuge der Zeit entsprach, findet La es doch nötig, Pgōls Treulosigkeit gegenüber der Überlieferung durch seinen Schüler Schenute verteidigen zu lassen: ʿDieser vollkommene Mann, auf dessen heiligem Grunde wir uns heute aufbauen, unser Vater Pgōl, hat uns keinen neuen Weg gebahnt und keine anderen Gebote ans Herz gelegt . . . . Denn da sie (Paḫōm und seine Nachfolger) etwas Neues begannen, nämlich das Gemeinschaftsleben, und da es vor allem zunächst nur wenige Mönche im Lande Kēme (Ägypten) zu jener Zeit gab, weil der größere Teil des Landes noch den alten Sitten (dem Heidentume) anhing, und da sie die rechte Erkenntnis noch nicht vollständig haben konnten, so bedienten sie sich der Weisheit des Apostels (I Kor 3 2), der spricht: Ich gab euch Milch, nicht starke Speise; denn ihr waret noch nicht stark genugʾ u. s. w. (La 235; ähnliche Aussagen finden sich in der Tat in den Werken Schenutes, vor allem p 1 46. 98). — Auf den Inhalt der Regel Pgōls kann ich an dieser Stelle nicht eingehen: wir müssen ihn aus Andeutungen Schenutes rekonstruieren, können ihn also nur an der Hand einer genauen Darstellung von Schenutes Klostergesetzgebung untersuchen.

3) Sp 1 1. 103. Doch hat man sich selbst in der Frauenwelt für Pgōls strengeres Ideal begeistert: noch zu seinen Lebzeiten gliederte sich dem Weißen Kloster eine Niederlassung von Nonnen an (Sz 413 Sp 1 118 Sbm 169).

als unbedingt nötig war.[1] Bei dem Volke erfreute sich Pgōl stets des höchsten Ansehens: selbst vornehme Leute aus dem nahen Schmīn machten ihm ihre Aufwartung.[2]

Diese spärlichen Notizen ermöglichen kein Gesamturteil über Pgōls Persönlichkeit. Nur auf Eines sei hingewiesen. Im Kloster Pgōls ist von Anfang an saïdisch gesprochen worden, obwohl es mitten im aḫmîmischen Sprachgebiete lag.[3] Er hat so ermöglicht, daß das Aḫmîmische durch das Saïdische vollständig verdrängt wurde und eine einheitliche oberägyptische Litteratursprache entstand. Daß dies wirklich geschah, ist das Verdienst seines größeren Nachfolgers, Schenutes.

Dritter Abschnitt.

Schenutes äußerer Lebensgang. Zeitrechnung.

§ 9. Schenutes äußerer Lebensgang.

Hervorragende Ereignisse finden sich in Schenutes Leben nur sehr wenige; eine chronologisch geordnete Lebensbeschreibung zu geben, ist daher unmöglich. Es empfiehlt sich vielmehr, die

1) Sp 1 126. 2) Vb 5—8 Va 307-311.

3) In Pschai̯s Kloster scheint es anders gewesen zu sein. Ist es ein Zufall, daß das einzige erhaltene Bruchstück, das Pschai̯ nicht nur gelegentlich erwähnt (p 5 139), fast rein aḫmîmisch geschrieben ist? daß der Name Pschai̯ den aḫmîmischen a-Vokal meist im Arabischen (بشاى Bischâi̯, seltener und wohl nur in Unterägypten بشوى Bischûi̯), hie und da sogar im Saïdischen (s. o. S. 36 Anm. 5) bewahrt hat? daß das Rote Kloster in der koptischen Litteraturgeschichte nicht die geringste Rolle spielt? Diese letztere Tatsache scheint mir besonders deutlich zu sprechen: sie läßt sich meines Erachtens nur durch die Annahme erklären, daß Pschai̯s Mönche durch ihre aḫmîmische Sprache von der saïdischen Kultur ringsum vollständig abgeschnitten waren. — Pgōl ist zur Einführung der saïdischen Sprache vielleicht dadurch veranlaßt worden, daß er die saïdisch geschriebene Regel Paḫōms seiner eigenen Klosterregel zu Grunde legte: die Fachausdrücke der Gesetze von Tabennēse werden zu bekannt, vielleicht auch zu kompliziert gewesen sein, als daß er sie übersetzen wollte und konnte.

seltenen Tatsachen, die wir als Marksteine in seiner Entwickelung bezeichnen dürfen, der eingehenden Schilderung seines Charakters und seiner Tätigkeit voraufzuschicken.

Schenūte[1] ward in dem Dorfe Schenalolet[2] im Gaue von Schmīn geboren. Sein Vater war nicht allzu vermögend, gehörte aber auch nicht zu den Ärmsten: er besaß ein Stück Ackerland und einige Schafe. Schenutes Jugend muß ohne besondere Ereignisse dahingeflossen sein. Dürfen wir der Darstellung Bēsas trauen, so gab man ihn einem Hirten als Gehilfen: offenbar sollte er für den Beruf seines Vaters vorbereitet werden und sich zunächst an die leichteren Arbeiten gewöhnen.[3]

Eine Wendung scheint durch Pgōl, Schenutes Onkel mütterlicherseits, herbeigeführt worden zu sein: Schenute schloß sich diesem an und ward Mönch. Was bewog ihn dazu? Waren es rein religiöse Gefühle? War es die soziale Not? Wir wissen es nicht. Vielleicht sind seine Eltern früh gestorben,[4] sodaß es Pgōl für eine unabweisliche Liebespflicht hielt, seinem jungen Neffen im Kloster eine neue Heimstätte zu bereiten.[5] Sicher ist nur Eines: Schenutes Vorleben ist nicht so heilig gewesen,[6] und bei seinem Eintritt ins Kloster ist es nicht so wunderbar zugegangen, wie die Biographie[7] es darstellt.

Auch nach seinem Eintritt ins Kloster war Schenute noch lange kein Heiliger. Er mußte öfters harte Strafen über sich ergehen lassen.[8] Doch gelang es ihm allmählich, sich eine geachtete Stellung zu erringen. In den letzten Tagen Pgōls,

---

1) Bohairisch Schenūti; altägyptisch šrj nṯr (nicht sꜣ nṯr, gegen a III Anm. 2) 'Sohn Gottes'.

2) Amélineau identifiziert diesen Ort mit dem heutigen Schandaṷîl.

3) Vb 3—5 Va 296—307.

4) Schenute gedenkt ihrer in seinen Schriften nur z 388 (vgl. S. 51).

5) Diese Vermutung wird dadurch nahegelegt, daß Vb 5—8 den Eindruck erweckt, Schenute sei schon als Knabe ins Kloster eingetreten. Nach Va 468 (vgl. Db 111 und dazu Ladeuze S. 242f.) ist Schenute im Alter von neun Jahren Mönch geworden.

6) Sp 1 89. Ob Sz 441 Schenute von sich selbst redet, scheint mir fraglich.

7) Vb 5—8 Va 307—311.

8) Sp 1 118.

wohl als dieser schon nicht mehr die Geschäfte der Verwaltung führen konnte, fiel es ihm zu, einen Brief an das Nonnenkloster zu schreiben.[1] Und als Pgōl starb, ward Schenute sein Nachfolger; ausschlaggebend scheint dabei der letzte Wunsch seines Oheims gewesen zu sein.[2]

Daß das Kloster nach Schenutes Amtsantritt einen ungeheuren Aufschwung nahm, müssen wir erraten; ausdrücklich wird es uns nirgends berichtet. Nur einige Folgen dieser Tatsache werden erwähnt. Als die Zahl der Mönche größer ward, führte Schenute eine neue Art der Verpflichtung auf die Regel ein.[3] Seine Mönche zählten schließlich nach Hunderten, ja nach Tausenden.[4] Natürlich wurden viele Neubauten nötig[5] u. s. w.

Aus dem späteren Leben Schenutes ragt nur Eine Tatsache hervor: im Jahre 431 begleitete er Kyrill nach Ephesos, wo er

---

1) Sz 412f.

2) Wir dürfen das vielleicht daraus schließen, daß Schenute einmal seinen Gegnern unter den Mönchen die Worte in den Mund legt: ʿWenn wir uns nicht schämten vor den zwei Augen unseres ersten Vaters (d. h. Pgōls), der entschlafen ist, würden wir an diesem Orte nicht bleibenʾ (Sp 1 91). Übrigens hat auch Schenute selbst seinen Nachfolger persönlich bestimmt (Db 110), wie vor ihm Paḥōm (Ladeuze S. 191. 286) und Petronios († 19. Juli 346, Ladeuze S. 192). — Nach Sz 413 hat es in Pgōls letzten Tagen bittere Streitigkeiten unter den Mönchen gegeben. Sollte Schenutes Erwählung zum Klostervorsteher sie hervorgerufen haben? — In der Handschrift Clar. Press fragm. 22 S. ⲧⲛⲍ finden wir folgende Bemerkung: ʿnach dieser langen Zeit, seit unser erster heiliger Vater entschlief und auch unser zweiter heiliger Vater entschlafen ist, und nach den sechzig Jahren, nachdem meine Wenigkeit in dieses Kloster (*βίοσ*) eintrat und das Mönchsgewand (*σχῆμα*) anlegteʾ u. s. w. Die Schrift, in der diese Bemerkung steht, weist der librarius dem Schenute zu: er überschreibt das folgende (sicher von Schenute herrührende) Stück ʿEbenso von Sinuthiosʾ. Dann würde Schenute also, entgegen allen anderen Zeugnissen, der zweite Nachfolger (nicht der unmittelbare) Pgōls sein. Indessen zeigt jene Schrift weder Schenutes Stil noch Schenutes Anschauungen (sie rät z. B. ab von einem gewaltsamen Vorgehen gegen die Heiden; Schenute dagegen hat sich ein solches des öfteren persönlich zu schulden kommen lassen). Wir haben daher ein Versehen des alten Kopisten anzunehmen, der irrtümlich vor ʿvon Sinuthiosʾ ein ʿebensoʾ einschob. Ich glaube die Schrift mit Sicherheit als Werk Bēsas bezeichnen zu können; die oben mitgeteilte Stelle wird dann ohne weiteres verständlich.

3) La 234. 4) Va 331.

5) Vb 20f. Va 353f. Sp 4 139. 144 Sp 5 3.

von ihm, zur Belohnung für seine 'Verdienste' um den 'Glauben', in die Würde eines Archimandriten erhoben ward.[1] Bei dieser Gelegenheit scheint Schenute auch nach Konstantinopel gekommen zu sein.[2]

Kurz vor seinem Tode wurde Schenute von Dioskur eingeladen, an dem Konzile von Chalcedon (451) teilzunehmen.[3] Eine Krankheit machte es ihm unmöglich; er ist bald darauf gestorben.[4]

§ 10. Zeitrechnung.

Das einzige Datum aus Schenutes Leben, das uns unmittelbar überliefert wird, ist die Teilnahme an dem Konzile von Ephesos 431.

Glücklicher Weise gibt uns dieser Termin, in Verbindung mit einer eigenen Aussage Schenutes, gleich noch zwei weitere Daten an die Hand. Eine Predigt Schenutes beginnt: 'Ich lese in den heiligen Evangelien die ganze Zeit seit mehr als sechzig Jahren[5], und ich verkündige sie seit mehr als 43 Jahren, seit meine heiligen Väter[6] sich zur Ruhe legten; aber dieses Wort ist mir (erst jetzt) offenbar geworden; ich verstand es (erst) in diesem Jahre, als wir nach Ephesos gekommen waren, nämlich' u. s. w. (folgt Mt 25 31 f.).[7] 'Ich lese die Evan-

---

1) Db 110; Vb 12 ff. 67 ff. Va 324 ff. 426 ff.; Sz 425. 459 Sp 5 73. 79 Sbm 208; Pseudokyrill a 184—186; Pseudotimotheos bei Migne, Patr. Gr. 86 1 Sp. 271 f.

2) Sz 425. Allerdings scheint Vb 42 Va 380 vorauszusetzen, daß Schenute einmal aus besonderem Anlasse nach Konstantinopel reiste; vgl. auch § 18. — Nach Sp 3 89 hat Schenute wahrscheinlich auch einmal die pamphylische Stadt Sidē berührt, wohl auf der Durchreise nach Ephesos oder Konstantinopel.

3) Va 467; vgl. Db 145.

4) Vb 87 ff. Va 467 ff. — Um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerke ich, daß der bm 175 (Bēsa) zweimal genannte Schenute nicht der Archimandrit ist. Schenute ist ein sehr häufiger koptischer Eigenname (vgl. z. B. Krall, Koptische Texte, Index s. v.).

5) Vgl. damit Lc 2 43!

6) Schenute versteht darunter (außer Pgōl) Paḫōm und dessen nächste Nachfolger.

7) Sp 5 79.

gelien' kann kaum etwas anderes bedeuten als: ich bin Mönch.[1] 'Ich verkündige die Evangelien' wird dann besagen: ich bin Mönchsvorsteher. Nun ist aber die Predigt 431 verfaßt. Darnach ist Schenute spätestens 388 Klosterregent, spätestens 371 Mönch geworden. Natürlich dürfen diese Zahlen nicht als genau gelten; das Gedächtnis des Orientalen irrt leicht, namentlich wenn es sich um Zahlen handelt; Schenute ist selbst so vorsichtig, seine Angaben durch ein zweimaliges 'mehr als' für ungenau zu erklären.

Die Zeit, in der Schenute Pgōls Nachfolger wurde, wird noch fester bestimmt durch einen Brief Schenutes an den Erzbischof Timotheos von Alexandria. Dieses bedeutsame Schriftstück lautet folgendermaßen:[2]

'Sinuthios, der Geringste, schreibt an seinen geliebten, Gott innig liebenden Vater Apa Timotheos, den Erzbischof. Im Herrn, seid gegrüßt! Ich freute mich sehr, als ich den Brief deiner heiligen Väterlichkeit durch den Gott dienenden Bruder und Vater Apa Maximinos erhalten hatte; er ist uns Trost und Stärkung geworden. Es war uns, als beteten wir durch ihn dein Bild an, das die Züge des Christus trägt; und wir wurden frohen Mutes, als wir die Worte der Weisheit Gottes gehört hatten, die in dir ist, aus deren Munde die Gerechtigkeit kommt, und zu deren Rechten und Linken Glanz und Reichtum sind, die aber auch das Gesetz und die Barmherzigkeit auf ihrer Zunge trägt. So sagen auch wir, wie der Heilige sagt: Wer bin ich, Herr mein Herr, daß du mich so sehr liebtest? Der Herr möge uns diese große Gabe bis zum Ende schenken, nämlich die Liebe deiner Heiligkeit. Du bist uns Mut und kräftiger Stab; du bist uns ein Hirt; du weidest und leitest uns in allem; du trittst für uns ein in deinen heiligen, gottgefälligen Gebeten. Wir bitten aber deine heilige Vollkommenheit, du mögest für uns beten, daß auch wir würdig werden, unseren Lauf in Frieden zu vollenden, wie unser seliger Bruder. Im Herrn, unser geliebter, heiligster Vater!'

---

1) Die koptischen Laien konnten meist nicht lesen; die Mönche mußten es lernen.

2) Sz 428. Ich übersetze nach der zweiten Textgestalt, deren Lesarten Zoëga in den Anmerkungen mitteilt.

Mir scheint es wahrscheinlich, daß dieser 'selige Bruder' Pgōl ist. Schenute wird dem Timotheos angezeigt haben, daß er Vorsteher des Weißen Klosters geworden ist; darauf hat ihm dieser den Brief geschrieben, für den Schenute sich hier bedankt. Nun ist Timotheos im Jahre 385 gestorben.[1] Also wurde Schenute spätestens im Jahre 385 Abt. Wir werden aber dieses Ereignis nicht viel früher ansetzen dürfen, da sonst der oben aus Sp 5 79 abgeleitete terminus ad quem sich zu weit von dem wirklichen Zeitpunkte entfernen würde.[2]

Schenutes Todestag ist nach der besten Überlieferung[3] der 7. Epēp (1. Juli). Die Festlegung des Todesjahres hat von einer Angabe Bēsas auszugehen, die lautet[4]: '... in diesem Jahre, welches das neunte (ἐνάτη) ist, im sechsten Jahre, seit unser greiser Vater sich zur Ruhe legte, Apa Senuthios' u. s. w. Amélineau[5] versteht unter ἐνάτη das neunte Indiktionsjahr: die Kopten pflegten in der Tat das Indiktionsjahr durch die griechischen Ordinalzahlen auszudrücken;[6] das Fehlen des Wortes 'Indiktion' ist bedeutungslos. Wir werden also Amélineaus Deutung des Wortes ἐνάτη beistimmen dürfen.

Neunte Indiktionsjahre waren die Jahre 441, 456, 471 u. s. w. Nun ward Schenute, wie wir sahen, schon um 370 Mönch und lebte noch unter Dioskur. Er muß also 451 oder 466 gestorben sein. Nun erfahren wir nirgends etwas davon, daß er sich an den dogmatischen Streitigkeiten beteiligt hätte, die nach dem Konzile von Chalcedon (451) gerade in Ägypten ausbrachen. Wir haben sogar ein äußeres Zeugnis, das eine solche Beteiligung unmittelbar verneint: in einem leider namenlosen saïdischen Bruchstücke heißt es: 'Der Prophet Apa Schenute legte sich

---

1) Sokrates hist. eccl. V 12.

2) Damit hätten wir zugleich das Todesjahr Pgōls ungefähr bestimmt, das selbstverständlich mit dem Jahre von Schenutes Amtsantritt identisch ist. Pgōls Todestag war der 29. Mechir (23. Februar) Sp 5 30.

3) Vb 1. 90 Va 290. 473 Lb 240 z 516 a 682. Eine abweichende Angabe ('im 7. Monate, am 12. des Monats' d. h. am 12. Phamenoth = 8. [7.] März) findet sich vielleicht z 513.

4) z 512f. 5) a XCIII.

6) Ladeuze (S. 251) scheint das unbekannt zu sein. Er hätte es z. B. schon aus der ersten Seite von Revillout, Papyrus Coptes, 1876, ersehen können.

vor der Spaltung (ἀποστασία) zur Ruhe'.[1] Somit muß Schenute 451 gestorben sein.

Dem steht nun entgegen, daß D^b 111 den Heiland zu Schenute sagen läßt: 'Noch eine Synode wird stattfinden, bevor du zu uns kommst'. Nach dem Zusammenhange kann darunter nur das Konzil von Chalcedon verstanden werden, das vom 8. Oktober bis zum 1. November 451 tagte. Wenn also Schenutes Todestag auf einen 1. Juli fällt, so kann, nach D^b, Schenute frühestens im Jahre 452 gestorben sein. Aber, wie ich glaube, darf man gegenüber dem Zeugnisse Bēsas auf diese Angabe kein Gewicht legen. Wenn D^b echt ist, steht diese Schrift Schenute doch räumlich zu fern, als daß man ihr eine genaue Bekanntschaft mit den Verhältnissen der oberägyptischen Mönche zutrauen dürfte. Sie erwähnt ja Schenute auch nur ganz gelegentlich. Ist sie aber unecht, so ist sie lange Jahre nach Schenutes Tod verfaßt, ist also dem Zeugnisse Bēsas erst recht nicht ebenbürtig.[2]

Die abweichende Berechnung von Ladeuze (S. 245—251; Ladeuze gibt 452 als Todesjahr an) beruht auf einer Kombination von Euagrios hist. eccl. I 7 (Migne, Patr. Gr. 86 2 Sp. 2433 ff.) mit Priskus (bei Müller, Fragm. hist. Graec. IV 100) und Jordanes (ibid. 101). Die beiden von Priskus und Jordanes erwähnten römischen Feldzüge gegen die Blemyer, die Ladeuze auf Ende 451 und Anfang 452 festlegt, seien eine Folge des Blemyereinfalls, der in den beiden von Euagrios teilweise mitgeteilten Briefen des Nestorios erwähnt wird. Ladeuze identifiziert nun diesen Blemyereinfall mit dem V^b 49 f. V^a 396 ff. geschilderten; die Führer der beiden von Priskus und Jordanes erwähnten römischen Strafexpeditionen seien die beiden Feldherrn, die nach V^b 57 ff. V^a 410 ff. und V^b 70 f. V^a 439, vor ihrem Aufbruch Schenute besuchten. Dann kann also Schenute erst am 1. Juli 452 gestorben sein (vgl. D^b). — An diesen Aufstellungen ist zweierlei falsch. Erstens darf der Barbareneinfall von Euagrios I 7 mit dem von V^b 49 f. auf keinen Fall identifiziert werden. Jener hat nur die große Oase betroffen, dieser vor allem das Niltal. Eher kann der V^b 49 f. erwähnte Plünderungszug mit dem zusammenfallen, den Palladius (Ladeuze S. 247) im Gaue von Schmīn erlebte; indessen ist auch das eine leere Hypothese. Die Barbaren werden Ägypten viel öfter heimgesucht haben, als uns berichtet wird. Zweitens halte ich es für un-

1) z 540. Dasselbe bezeugt eine syrische Biographie Dioskurs von Alexandria; vgl. Nau in der Revue Sémitique VII S. 356.

2) V^b enthält leider keinen Synchronismus zur Bestimmung von Schenutes Todesjahr. Was V^a bietet, stammt aus D (Ladeuze S. 243).

richtig, die Euagriosstelle mit Priskus und Jordanes zusammenzunehmen. Euagrios datiert die beiden Nestoriosbriefe leider nicht. Ladeuze (S. 247) setzt sie in das Jahr 450: er findet in ihnen eine Anspielung auf die Thronbesteigung Marcians und Pulcherias. Ich habe diese Anspielung nicht entdecken können: die bei Euagrios I 7 $_{28}$f. (Migne Sp. 2441 B 2444 A) erwähnten *βασιλεῖσ* sind natürlich Theodosios II. und Eudokia. Sethe (in Pauly-Wissowas Real-Enc. III Sp. 567) läßt die Nestoriosbriefe 431 geschrieben sein. Aber Nestorios ist nach seiner eigenen Aussage (bei Euagrios hist. eccl. I 7 $_{5}$ Migne Sp. 2436 C) erst 435/436 nach Ägypten verbannt worden. Zur chronologischen Fixierung der Euagriosstelle könnte meines Erachtens nur D^b 145 f. in Betracht kommen. Hier wird ein Traum erzählt, aus dem hervorgeht, daß (nach der Meinung des Schriftstellers) Nestorios kurz vor Schenute in der Gegend von Schmīn gestorben ist.[1] Indessen kann ich beweisen, daß diese Angabe von D^b falsch ist. Schenute setzt in einer Predigt (Sp 2 $_{84}$), an deren Echtheit kein Zweifel ist, voraus, daß Nestorios schon längst tot ist. Ebenso nimmt Euagrios hist. eccl. II 2 $_{7}$ (Migne Sp. 2492 B) an, daß Nestorios im Jahre 451 längst nicht mehr unter den Lebenden weilt: *πῶσ οὖν ὁ Νεστόριοσ μετεκαλεῖτο* (zum Konzil von Chalcedon), *τῶν ἐντεῦθεν μεταστὰσ, οὐκ ἔχω λέγειν.*[2] Also sind die von Euagrios mitgeteilten Nestoriosbriefe für uns nicht genau datierbar: sicher aber fallen sie nicht erst ins Jahr 450. Dann aber ist es unmöglich, den von Nestorios erwähnten Barbareneinfall mit den von Priskus und Jordanes geschilderten römischen Strafexpeditionen zusammenzubringen. Ladeuze hat demnach Amélineaus Zeitrechnung keineswegs erschüttert. Schenutes Todesjahr ist und bleibt 451.

Da Schenutes Alter auf 118 Jahre angegeben wird,[3] fällt sein Geburtstag[4] etwa in das Jahr 333/334. Indessen ist diese Zahl nicht genau zu nehmen. Ich wage nicht zu behaupten, daß Schenute nicht so alt werden konnte: Askese und Wüstenluft ermöglichen das vielleicht[5]. Aber es ist eine Tatsache, mit der man rechnen muß, daß im Morgenlande niemand weiß, wie alt er ist: die Mutter merkt sich, wieviel Jahre ihre Kinder

1) Ich weise bei dieser Gelegenheit darauf hin, daß zwischen D^b 146 V^a 428 (und Sp 2 $_{84}$?) und Euagrios hist. eccl. I 7 $_{32}$ (Migne Sp. 2444 A) litterarische Beziehungen zu bestehen scheinen.

2) Terminus a quo für den Tod des Nestorios ist das Jahr 439 (Sokrates hist. eccl. VII 34).

3) V^b 87 L^b 240.

4) Nach der Überlieferung ein 1. Epēp (25. Juni) V^b 87 oder 7. Paschons (2. Mai) V^a 301. 304 vgl. 467.

5) Daß Schenute tatsächlich ein hohes Alter erreicht hat, ergibt sich schon daraus, daß er von den verschiedensten Schriftstellern mit Vorliebe als 'Greis' bezeichnet wird (bm 175 m 269 [z 536] u. s. w.).

zählen; aber die Kinder haben kein Interesse daran, ihr Gedächtnis mit diesem unnützen Ballaste zu beschweren. Die Angabe, daß Schenute 118 Jahre alt ward, darf also auch dann nicht genau genommen werden, wenn sie auf eigene Aussagen unseres Helden zurückgehen sollte.[1]

Die wenigen Stücke unter Schenutes Werken, die sich ungefähr datieren lassen, sind bereits in § 1 namhaft gemacht.

Vierter Abschnitt.

Schenutes Charakter und Vorstellungswelt.

§ 11. Schenutes Charakter.[2]

Wir dürfen nicht erwarten, bei Schenute eine einheitliche Weltanschauung oder gar einen bestimmenden Grundsatz zu entdecken, der all sein Handeln durchdringt. Er ist ein Orientale, und so herrscht auch bei ihm allmächtig das Gefühl. Allerdings verstände man Schenute sehr wenig, wenn man in ihm nur den reinen Vertreter des ägyptischen Volkstums sehen würde. Ihm fehlt die harmlose Naivetät, fehlt die schlichte Einfalt, fehlt

---

1) Sicher falsch ist die Angabe V[a] 467, Schenute sei 109 Jahre alt geworden. Das ist ein Mißverständnis von D[b] 111, wie Ladeuze S. 242f. scharfsinnig gezeigt hat. — Das koptische Synaxar (Butler, The ancient Coptic churches II S. 361) gibt Schenutes Alter auf 120 Jahre an, wohl auf Grund von V[b] 87 V[a] 388 L[b] 240. — Nicht verschweigen möchte ich, daß die Zahl 118 ganz unrichtig wäre, falls die von mir S. 40 geäußerte Vermutung sich bestätigt, Schenute sei als Knabe ins Kloster gekommen. Schenute ist, wie wir wissen, etwa im Jahre 370 Mönch geworden. Wurde er 333 geboren, so war er damals schon bald 40 Jahre alt. — z 566 sagt Schenute, daß er ‘mehr als hundert Jahre in der Wüste’ (d. h. doch wohl: in dem Kloster, das in der Wüste lag, s. o. S. 37) lebte. Hier liegt meiner Meinung nach ein Schreibfehler vor. Wenn Schenute um 370 ins Kloster eintrat, kann er im ganzen nicht länger als rund 80 Jahre Mönch gewesen sein.

2) Vgl. Révillout, Revue de l'histoire des religions VIII S. 412—417. 545—549. Ladeuze S. 217f. — Quellen sind Schenutes Briefe, weniger seine Predigten (s. u. S. 58f.).

die kindliche Ausdrucksweise, die sonst den Bauern im Niltale eigen ist. Schenutes Seelenleben ist reicher, als das seiner Umgebung. Vor allem aber weiß er all seine Empfindungen sofort in Worte umzusetzen, in Worte von hinreißender Gewalt und wuchtiger Beredsamkeit. Doch verleugnet er keineswegs, daß er ein Orientale ist. Seine Äußerungen schließen sich zu keiner Einheit zusammen; vielmehr treten die widerspruchsvollsten Behauptungen in seinen Schriften unvermittelt neben einander, selbst in einem und demselben Werke. Er redet stets, wie er gerade fühlt. Wollen wir deshalb Schenute recht verstehen, so müssen wir scheiden zwischen den verschiedenen Seelenzuständen, in denen er sich jeweilig befindet.

Deutlich können wir bei jedem Satze eines Schenutebriefes erkennen, ob er in einem Zustande der Exaltation oder der Depression geschrieben ist.

I. Soviel ich sehe, wiegt die Exaltation vor. Stärkere Gefühle stehen ihr zur Verfügung. Energischer und erfolgreicher weiß sie sich zu behaupten. Sie ruht bei Schenute auf dem Bewußtsein, Auktorität zu sein. Dieses Bewußtsein aber ist wieder gegründet auf das Gefühl körperlicher und geistiger Kraft. Man lese in der Biographie Bēsas, mit welch reckenhafter Gewalt Schenute tätlich gegen Heiden und Sünder vorgeht. Man lese bei Schenute selbst,[1] wie er in Augenblicken der Not sich zur Wehr zu setzen weiß: es ist ihm ein Geringes, die Diener der Regierung zu Boden zu werfen, die ihn verhaften sollen; und man wird zu dieser Mission nicht gerade die Schwächsten ausgesucht haben. Ich kann es mir nicht vorstellen, daß ein solcher Mann, dessen Faust ebenso behend ist wie seine Zunge, klein und kraftlos ist; ein starker Held muß er gewesen sein, der um eines Hauptes Länge alles Volk überragte.[2] Daß Schenute auch in geistiger Beziehung größer war, als seine Volksgenossen, wird der weitere Verlauf dieser Darstellung zeigen.[3]

1) Sz 380f.

2) Nach Vb 87 Va 467 ist Schenute, außer kurz vor seinem Tode, nie krank gewesen. Diese Angabe ist falsch. Wir wissen aus z 398ff. = Sp 1 38ff., daß er auch früher des öfteren schwer darniederlag. Ein Zufall ist es aber wohl nicht, daß gerade in solchen Zeiten Schenutes Herrscherbewußtsein stark erschüttert war.

3) Vgl. besonders § 16.

Das Selbstbewußtsein Schenutes, das aus diesem Kraftgefühle entspringt, äußert sich vor allem darin, daß er sich kraftvoll als Herrscher betätigt: er befiehlt. Die Regel seines Vorgängers Pgōl enthielt, soviel wir wissen, nur wenige, allgemein gefaßte Gebote. So erschloß sich Schenute hier ein weites Wirkungsgebiet, und er hat es so gut auszunutzen gewußt, daß, was die Klostergesetzgebung betrifft, seine Nachfolger ihm nur nachreden konnten. *Alle Kleinigkeiten* hat er schriftlich geregelt: selbst darüber trifft er Bestimmungen, wie die Mönche, die eine Totenbahre zum Friedhofe tragen, unter einander abwechseln sollen.[1] Ja noch mehr: *alle Kleinigkeiten* behandelt er als wichtige Staatsaktionen. Mit derselben Leidenschaftlichkeit redet er von der Ausstoßung grober Sünder, wie von dem Auftragen der Speisen,[2] und fast nie versäumt er, den Ungehorsamen mit seinem Fluche zu bedrohen. Nicht darauf kommt es ihm an, daß die für das Kloster *wichtigen* Gebote gehalten werden, sondern darauf, daß *sein* Herrscherwille in Geltung bleibt.

Schenute hat selbst gewußt, daß er energischer und härter war, als Pgōl oder die Äbte von Tabennēse. Ausgezeichnet charakterisiert er sich einmal:[3] ‘Sagt von diesem Buche[4] nicht „Gesetz“ oder „Belehrung“ und „Gebot“; sondern nennt es Feindschaft und Trübsal und Spott! Sagt in diesem Briefe[5] nicht: Halte sie[6] nicht für Feinde, oder: Belehre sie brüderlich, oder: Sei geduldig mit den Schwachen, sei langmütig mit jedermann; nichts davon; macht das Gericht nicht zum Zorne und die Frucht der Gerechtigkeit nicht zur Bitternis; sondern diktiert (?)[7] ihn[8] vielmehr folgendermaßen: Verkehre nicht mit Leuten, die man Brüder nennt, wenn es Huren oder Götzendiener oder Habgierige oder Fluchende oder Trunkenbolde oder Räuber sind: mit solchen Leuten sollt ihr nicht essen[9]. . . . Sagt in diesem Briefe[10] nicht:

1) Sp 3 27. 2) Ld 31. 3) Sp 1 5 f.

4) D. h. von dem Briefe, den Schenute eben schreibt.

5) D. h. in eurem Antwortbriefe.

6) D. h. die von Schenute hart Bestraften.

7) Eigentlich ‘lest’ (ⲱϣ).

8) D. h. euren Antwortbrief.

9) Ich konnte, im Interesse der Deutlichkeit, diesen Satz nicht wörtlich übersetzen, sondern mußte ihn vereinfachen.

10) D. h. in eurem Antwortbriefe.

Suche den Frieden und strebe nach ihm, oder: Macht Frieden mit einander, oder: Strebt nach dem Frieden; sondern diktiert (?)[1] ihn vielmehr folgendermaßen: Wenn dein Auge oder deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, so entferne sie oder reiße sie aus und wirf sie weg von dir! Sagt nicht von diesem Briefe: Wer seinen Bruder haßt, ist ein Mörder; sondern sage vielmehr: Wer die Sünde tut, den haßte ich.' An einer anderen Stelle[2] spricht Schenute aus, seine 'großen Namen'[3] seien 'Herzeleid, Trübsal, Seufzen, Spott, Trauer'. Ja, er gesteht selbst zu, daß er 'Verwirrung stiftet'.[4]

Wir sehen aus den mitgeteilten Stellen, daß Schenute ein härteres Regiment geführt hat, als sein Vorgänger. So ist es denn kein Wunder, wenn er mit zahlreichen Gegnern gerade innerhalb der Klostermauern zu kämpfen hatte. Zwar, solange er gegenwärtig war, scheint der Widerstand sich nur selten geregt zu haben. Seine mächtige Gestalt, sein gebieterisches Auftreten, seine gewaltige Beredsamkeit muß die Geister des Aufruhrs verbannt haben: die Kopten hatten es ja gelernt, zu gehorchen. Aber wenn Schenute einmal abwesend war, dann regte sich desto heftiger die Lust zum Widerspruche unter den Mönchen. In aufreizenden Reden machte man dem allzu lange verhaltenen Grolle Luft, und schließlich fand man doch den Mut, Schenute selbst wenigstens durch Boten wissen zu lassen, wie unzufrieden man mit ihm war. Als Antwort auf solche Klosterrevolutionen schreibt Schenute dann die langen Briefe, die Seite für Seite und Blatt für Blatt immer wieder das Eine Thema wiederholen von Zorn und Fluch und Herzeleid. Da schreibt er 'wie ein Barbar an einen Barbaren',[5] schreibt von den Sünden, die er ausrotten, und von den Tugenden, die er pflanzen muß, schreibt von dem Gottesgerichte, das sich wie eine Wetterwolke über den Sündern drohend zusammenballt. Sich zu rechtfertigen, etwa auf den Geist der Väter hinzuweisen, der all seine Gebote durchwaltet,[6] hält Schenute nur ganz selten für nötig.

---

1) S. o. S. 49 Anm. 7.

2) Sz 398f.

3) Sollte Schenute an die Titel der alten Pharaonen denken?

4) Sp 2 18.

5) Sp 3 16, vgl. Sp 4 146. Schenute redet dann z. B. die sündigen Mönche nicht 'Brüder' an, sondern 'Menschen' (Sp 1 48). 6) Sp 1 93.

II. Erst dann schlägt seine Stimmung um, wenn seine Briefe einmal nicht den gewünschten Erfolg haben. Dann bemächtigt sich Schenutes plötzlich die tiefste Depression. Er ist ergriffen von der Größe seiner Schuld. Wohl kann er es nicht ganz unterlassen, sich zu verteidigen. Er wollte ja gar nicht ein Prophet oder ein Apostel sein. Er war sich ja stets bewußt, viel gesündigt zu haben. Nur die Bosheit der Brüder zwang ihn zur Strenge.[1] Schenute behauptet sogar, oftmals, wenn er zu harten Strafurteilen genötigt worden wäre, hätte er in der Versammlung der Mönche laut ausgerufen: 'O Gott, o Gott! O ihr Eltern, die mich zeugten! Was gehen mich solche Dinge an? Bin ich ein Soldat? Bin ich ein Feldherr? Ich bin doch ein Diener, bin ein Hirt!'[2] Aber neben diesen Entschuldigungen Schenutes stehen doch andere Aussagen, in denen er voll tiefster Zerknirschung sein Unrecht eingesteht. So bekennt er, daß seine harte Disziplin Gott nicht wohlgefällig ist: 'Gott rät ihm[3] nicht, diesen großen Krieg in dir[4] zu führen'.[5] Er gelobt, in Zukunft milder zu regieren: 'Der, der mit dir[4] redet, wird sich keine Leibgarde anschaffen und wird die nicht hindern, die in dir den Tod dem Leben vorziehen':[6] dem Gerichte Gottes werden sie doch nicht entrinnen.[7] Schenutes Schmerz über seine und anderer Sünde kann ihn sogar so heftig ergreifen, daß die wichtigsten Angelegenheiten des Klosters zeitweilig von anderen geordnet werden müssen.[8]

Freilich hielt die Depression bei Schenute nie lange vor.

---

1) Sp 1 68. 2) Sz 388.

3) D. h. Schenute (Schenute redet gern in der dritten Person von sich s. u. § 13).

4) Anrede an die Mönchsgemeinschaft.

5) Sz 387.

6) Der bitter ironische Ton dieses Satzes läßt uns allerdings billig daran zweifeln, ob er ganz ernst gemeint ist.

7) Sp 1 1.

8) Sz 481. — Uns sind in ziemlicher Anzahl Schriftstücke erhalten, die Schenute in dem Zustande der Niedergeschlagenheit verfaßt hat. Aber man wird daraus nicht den Schluß ziehen dürfen, diese Stimmung hätte in seinem Seelenleben vorgewogen. Das häufige Vorkommen solcher Dokumente wird vielmehr daraus zu erklären sein, daß Schenute immer, wenn er bedrückt war, d. h. wenn er von der Widersetzlichkeit seiner Mönche erfuhr, Anlaß fand, einen Brief zu schreiben.

In demselben Briefe noch, in dem er gelobt, in Zukunft milder regieren zu wollen, erklärt er feierlich: 'Traue[1] dem Wort nicht, das er[2] gesagt hat: Ich will aufhören, Feldherr zu sein, wenn Gott mich läßt'.[3] Damit ist die alte Herrscherfreudigkeit doch wieder siegreich durchgedrungen.

Spätere koptische Schriftsteller[4] haben Schenutes Demut gerühmt. Geschichtlich ist das nicht. Aus einzelnen Seufzern, in tiefster seelischer Bedrückung herausgepreßt, darf man keine Tugend konstruieren. Man hat eben später an dem großen Nationalheiligen alle Forderungen des Christentums und der Askese erfüllt sehen wollen, und ihm so auch Demut angedichtet. Diese Legende darf sich auch darauf nicht berufen, daß Schenute die Würde eines Bischofs ablehnte, die ihm von Kyrill angeboten wurde. Er behauptet zwar selbst, sie nur deshalb zurückgewiesen zu haben, 'damit der Name Gottes dadurch geehrt würde': aller Welt hätte er ein Beispiel demütigen Christensinns geben wollen.[5] Aber wir werden nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß gerade der freie Herrschermut Schenute veranlaßt hat, das ihm angetragene Kirchenamt auszuschlagen: er wußte recht wohl, daß er als Bischof von nur zu vielen Seiten abhängig war, während er als Abt wenigstens innerhalb der Klostermauern seinen eigenen Willen spielen lassen konnte. Noch weniger darf man es als ein Zeichen von Demut betrachten, daß Schenute an seinen Erzbischof[6] und an seinen Kaiser[7] devote Briefe schrieb. Hier kam Schenute der byzantinischen Sitte der Zeit entgegen. Wir wissen aber, daß er, wenn es nötig war, diese Sitte ohne Bedenken durchbrach und an einen Komes[8] oder an Kleriker[9] recht grobe Briefe schreiben konnte. Übrigens hat Bēsa[10] die Erinnerung an den tyrannischen Schenute noch treu bewahrt. Und der schlichte Schreiber, der uns Sp 5 128 ein Bild Schenutes hinterließ,[11] hat, so roh und ungeschickt seine Zeichnung ist, doch

1) Anrede an die Mönchsgemeinde.

2) Schenute, s. o. S. 51 Anm. 3.

3) Sz 390. Eine ganz ähnliche Zurücknahme liegt Sp 1 7 vor.

4) Z. B. Ld 30. 5) Sbm 208. 6) S. o. S. 43. 7) Vgl. § 18. 8) Sp 5 62. 9) Sz 429. 10) z 503—505.

11) Eine gute Wiedergabe der Federzeichnung findet sich bei Amélineau, Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi. 1889.

der Strenge und Energie dieses Imperators unter den Mönchen unvergleichlichen Ausdruck verliehen.

§ 12. Schenute als Geistesträger.

Das ungeheure Selbstbewußtsein Schenutes möchte vielleicht noch nicht genügend erklärt sein, wenn man es allein auf das Gefühl körperlicher Kraft und geistiger Begabung zurückführt. Und es lassen sich denn auch wirklich noch zwei Umstände namhaft machen, die seine Entstehung zum mindesten stark begünstigt haben.

I. Es fällt auf, daß Schenutes Selbstgefühl zunächst sehr schwach ist. So sagt er in einem Briefe, der kurz nach Pgōls Tod verfaßt ist:[1] 'Ich bin doch ein elender Sünder mehr als irgend ein (anderer) Mensch und brauche mehr Belehrung als viele (andere) . . . . Ach, hätte der Herr sich doch einen anderen ersehen, der stark und würdig genug wäre, daß andere ihm gehorchen'; und kurz darauf[2] bemerkt Schenute, er sei es nicht wert, die Begründer des Mönchtums seine Väter nennen zu dürfen. Sollte nicht der gewaltige Aufschwung, den das Weiße Kloster alsbald nahm, dazu beigetragen haben, daß in Schenutes Herzen die Gefühle demütiger Bescheidenheit schwächer und schwächer wurden und stolzes Selbstbewußtsein an ihre Stelle trat?

II. Diese Entwicklung wird dadurch begünstigt worden sein, daß, wie in den ersten Asketen, so auch in Schenute ein gut Teil schwärmerischer Prophetie steckte: sie führte natürlich ebenfalls dazu, daß er sich über seine Mitmenschen erhaben dünkte.

Es ist bekannt, daß die Asketen frühzeitig sich ähnliche Achtung in der Kirche errangen, wie die Märtyrer und Konfessoren, ja daß sie im vierten Jahrhundert, als die Christen vom Staate nicht mehr verfolgt wurden, ganz an ihre Stelle traten. Und nicht nur ehrte sie das Volk, wie es einst die Blutzeugen Christus' geehrt hatte: auch der Geist der Märtyrer fand in den Hütten der Einsiedler eine neue Heimstätte; auch die Asketen glaubten, Gott treuer zu dienen und näher zu stehen, als die

1) Sp 1 91. 2) Sp 1 103.

Gemeindechristen; auch sie schauten in Träumen und Gesichten die Geheimnisse des Jenseits wie die Rätsel der Zukunft.

In die Koinobien ist dieser Rest urchristlichen Enthusiasmus gleichfalls eingezogen. Freilich blieb er hier nicht unangefochten bestehen. Die Klöster, die geistigen Mittelpunkte der Kirche, waren zu wichtig und einflußreich, als daß man ihnen die recht zweischneidige Waffe des Pneumas lassen durfte. So hatte sich Paḫōm wegen seiner Gesichte vor einer Versammlung von Bischöfen in Snē[1] zu verantworten.[2] Die Folge war, daß der Enthusiasmus jetzt eingeschränkt wurde[3] oder wenigstens vor der Öffentlichkeit sich zurückzog.

Auch bei Schenute finden wir nur selten Anzeichen des Bewußtseins, Gottes Geist zu tragen. Aber diese verdienen doch Beachtung: es ist wohl möglich, ja wahrscheinlich, daß er innerlich ganz ein Pneumatiker war und nur durch Gebote der Politik sich genötigt sah, diese Tatsache zu verhüllen. Eine solche Vermutung wird besonders dadurch nahe gelegt, daß Schenute in den ersten Jahren seines Klosterregiments fast gar nichts von seinem Enthusiasmus merken läßt; später, als sein Ruhm das ganze Land erfüllte, wagte er, sein prophetisches Bewußtsein offener zur Schau zu tragen.

In jenem Briefe, der kurz nach Pgōls Tod geschrieben ward, deutet Schenute nur ganz leise an, daß sein Zorn ʻaus Gottʼ stammt.[4] Später eignet er sich mit bewußtem Stolze das Wort des Paulus an:[5] ʻWenn ich oder andere in dir[6] oder ein Engel aus dem Himmel dich lehrt, die, die voller Sündhaftigkeit Greuel in dir begehen, zu dulden oder zu verheimlichen, so höre nicht auf sieʼ. Und selbst in Stunden tiefster Niedergeschlagenheit verläßt Schenute das Bewußtsein nicht, daß all seine Worte und Handlungen auf Gebote Gottes zurückgehen,[7] ja daß ʻdie Engel und alle Heiligen und alle Gerechtenʼ vor Gott sich für ihn verwenden.[8]

Aber am allerdeutlichsten tritt das enthusiastische Selbst-

---

1) Latopolis, Esne.
2) Ladeuze S. 62ff. 178f. 183.
3) Vgl. die Anordnungen Paḫōms Ladeuze S. 60.
4) Sp 1 118. 5) Sp 1 7. Vgl. Gal 1 8.
6) Anrede an die Mönchsgemeinde.
7) Sz 389. 8) Sp 1 56.

bewußtsein Schenutes in einem merkwürdigen Schriftstücke hervor,[1] das wohl in seine letzten Tage fällt und als eine Art Testament betrachtet werden darf. Hier kanonisiert Schenute zunächst seinen schriftlichen Nachlaß: 'Über alle, die zu jener Zeit oder auch jetzt hindern werden, daß man alle Worte liest, die in jenem Buche[2] geschrieben sind oder die in diesem Briefe geschrieben sind, und die anderen Worte, die wir schrieben oder auch von heute an schreiben werden, und die hindern werden, daß man sie zu jener Zeit oder auch jetzt liest, über die sollen all diese Flüche kommen. Aber über alle zu aller Zeit, die sich bemühen werden, daß man sie liest, oder die sie gern hören und befolgen und ausführen möchten, sollen all diese Segenswünsche kommen'. Dann fährt er fort: 'Deshalb will ich den Brüdern, die mit uns Ein Herz sind, nicht nur gebieten, sich all die Worte zu Herzen zu nehmen, die wir in jenes Buch schreiben werden oder die in all den Briefen geschrieben sind; sondern ich will ihnen auch gebieten, meine Gewänder aufzubewahren, die ich oftmals zerriß und zuletzt zu zwei Rissen machte,[3] da ich sehr betrübt war bis zum Tode. Deshalb will ich den Brüdern, die mit uns Ein Herz sind und in den Tagen meines Todes leben werden, gebieten, meine zerrissenen Gewänder aufzubewahren für die, die nach uns kommen, und alle, die in jener Zeit oder auch jetzt all die Worte hören werden, die in jenem Buche geschrieben sind oder in den Briefen geschrieben sind, die wir schrieben oder schreiben werden. Und man wird sprechen: Was bedeuten diese zerrissenen Gewänder und all diese geschriebenen Worte und all diese Flüche? Da soll man antworten und sprechen: Weil Gott, der über die ganze Erde blickt und oftmals heimlich durch die ganze Welt zieht alle Zeit und Tag für Tag, auch über uns heimlich eine Zeit lang blickte und oftmals durch unsere Gemeinschaften zog, ohne sich irgend einem Menschen zu offenbaren, weder Mann noch Weib, denn allein durch seine Engel'. Ist das nicht die Stimme eines Propheten? Reiht sich nicht Schenute durch die Reliquien, die er hinterläßt, in die Scharen der Heiligen ein? Klingts nicht deutlich aus seinen Wor-

1) Sz 483—486.
2) Vielleicht ist die S. 10f. besprochene 'Blütenlese' gemeint.
3) Vgl. Sp 2 15.

ten heraus, daß die Engel, durch die Gott sich offenbart, keine anderen sind, als Schenute und seine Getreuen? Und wenn dann Schenute im weiteren Verlaufe ausführt, wie einst tiefes Leid über seine Klöster hereinbrach, schließlich aber doch alles zum Segen ausschlug, so mutet uns das an wie der Triumph des gottgesandten Propheten über seinen schwer erkämpften und doch völligen Erfolg.[1]

Die angeführten Äußerungen Schenutes scheinen mir zu beweisen, daß seine Persönlichkeit von Enthusiasmus getragen ist. Auffallend ist einzig und allein die Tatsache, daß Schenute sich nirgends unmittelbar als gottgesandten Geistesträger bezeichnet, auch nicht in seinem 'Testamente', obwohl er doch sonst mit seinen Empfindungen durchaus nicht zurückzuhalten pflegte. Den Grund, der ihn bewog, ein wichtiges Stück seines Selbstbewußtseins so gut wie völlig zu verschweigen, können wir nach dem oben Gesagten nur darin finden, daß die Bischöfe ein all-

1) Der Wunsch Schenutes, der in diesem seinem Testamente in ergreifender Weise niedergelegt ist, ward von den späteren Geschlechtern, und schon von seinem unmittelbaren Nachfolger Bēsa, treu erfüllt. Sie nennen ihn fast regelmäßig 'Prophet' und pflegten mit Vorliebe von ihm zu sagen, daß sein Mund die Lüge nicht kannte, daß er 'den Christus trug' (Vb 9). Sie legen ihm Worte in den Mund wie die: 'Ich redete kein Wort allein, das mir der Christus nicht gab' (Vb 9 Va 312), oder: 'Alles, was Gott mit Moses auf dem Berge Sinai getan hat, hat er gütig auch mit mir getan auf dem Berge von Atrīpe' (Va 392). Sie erzählen uns, wie christliche Märtyrer (Vb 64f. Va 421ff.), die Heiligen des Alten und des Neuen Testamentes (David: Vb 50f. Va 399ff.; Elias und Elisa: Vb 62ff. Va 420f.; Jeremias: Vb 52f. Va 403f.; Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten: Vb 53f. Va 404f.; Johannes der Täufer: Vb 62ff. Va 420f.), ja Jesus selbst (Vb 15f. Va 327ff.; Vb 17f. Va 337f.; Vb 38ff. Va 374ff.; Vb 62ff. Va 420f.; Vb 79ff. Va 437f.; Va 338—351; Va 405f.) im Weißen Kloster einkehren und mit Schenute reden. Auch das Volk teilte diese Anschauung: es nannte Schenutes Kloster (schon zu seinen Lebzeiten) das himmlische Jerusalem, seine Mönche Engel (Sz 480 Sp 1 48. 186 2 50 4 149). Freilich ist den Kopten zuletzt alles Verständnis für den eigentlichen Sinn und Inhalt von Schenutes Prophetentum abhanden gekommen. So lesen wir in ihrem Synaxare (Butler, The ancient Coptic churches II S. 361): Jesus Christ came many times to speak with him (Shenoute), and he washed Christ's feet and drank the water. Das ist eine Auffassung, die mit den verkommensten Produkten mittelalterlicher Minne nicht nur gleichzeitig, sondern auch geistesverwandt ist.

zu offenkundiges Prophetentum nicht duldeten. Zwar wird uns nirgends unverhüllt mitgeteilt, daß Schenute wegen seines Enthusiasmus einmal mit dem Episkopate in Streit geriet. Doch findet sich V^b 38 ff. V^a 374 ff. V^s 638 f. E 12 ein Geschichtchen, das, so legendarisch es jetzt klingt, doch wohl darauf hinweist, daß es beinahe zu einem solchen Streite gekommen wäre. Schenute redet mit Jesus. Da erscheint der Bischof von Schmīn, in dessen Sprengel das Weiße Kloster liegt, und will Schenute sprechen. Dieser weigert sich, seinen Vorgesetzten zu empfangen; er beharrt auf seiner Weigerung, auch als der Bischof mit dem Banne gedroht hat. Da macht Jesus den Mönch darauf aufmerksam, daß er mit denen nicht mehr verkehren kann, die der Bischof als Nachfolger des Petrus und Inhaber der Schlüsselgewalt ausgestoßen hat. Erst jetzt verläßt Schenute den Heiland und geht dem Bischof entgegen.

Zuvorkommenheit gegenüber der Hierarchie hat es wohl auch veranlaßt, daß Schenute unter seinen Mönchen allzu offenkundige und gefährliche Arten des Enthusiasmus untersagt. Im neunten Kanon[1] verbot er, Gesichten zu trauen, außer wenn man in ihnen Heilige oder das Kreuzeszeichen erblickt. Besonders energisch aber ging er gegen einen Mönch vor, der eine Art neuplatonischer Mystik in das Kloster einführen wollte. Dieser Bruder pflegte, die Augen aufwärts gerichtet, am Altare einen 'kleinen Abschnitt' zu beten, bis er 'aufgelöst wurde'[2] und 'das Gesicht des Christus sah'. Infolge dieser Vergünstigung, die ihm der Himmel zuteil werden ließ, bekam er ein so hohes Selbstbewußtsein, daß er stolz erklärte: 'Ich bin heiliger als Gottes Altar'. Der Brief, den Schenute an diesen Mönch richtet,[3] ist vielleicht das gröbste Schriftstück, das wir aus seiner Feder besitzen. Er vergleicht seinen Widerpart einem Esel, der gute Weideplätze niedertritt; er nennt seine Seele ein Luftreich, in dem die Dämonen hin und her fliegen; er fordert mit Emphase, man solle ihn verjagen wie ein Schaf. Sachlich bringt Schenute nichts anderes vor, als daß jene Mystik der Sitte der Väter widerspricht. Er setzt also voraus, daß jeder wahre En-

1) V^a 416. Der Urtext ist leider nicht erhalten.

2) ⲃⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ, bezeichnet wohl den Zustand der Verzückung.

3) Sz 474—478.

thusiasmus kirchlich gebilligt sein muß. Das ist sozusagen eine Katholisierung des Prophetentums, die in dem Gedankenkreise eines Epigonen wohl verständlich ist: ob sich freilich Schenute der Tragweite dieser Anschauung voll bewußt war, und ob er diese Anschauung in ihrer ganzen Tragweite gebilligt hätte, dürfte nach dem oben dargelegten Sachverhalte sehr zweifelhaft sein.[1]

§ 13. Schenutes Stil.

Eine Hauptquelle für jeden, der Schenutes Eigenart darstellen will, ist Schenutes Stil. Zwar nicht der Stil seiner Predigten, der nur dadurch eigenartig ist, daß er nichts Eigenartiges bietet. Hier fließen Worte und Sätze ruhig dahin. Die einzelnen Teile werden breit und äußerlich von einander geschieden, die Gedanken oft und fast ungeschickt wiederholt, daß auch der schläfrigste Zuhörer im Zusammenhange bleiben kann.[2] Selbst den Ermahnungen, die in die Predigten eingestreut sind, fehlt es an Kraft und Wärme. Kurz, man hat den Eindruck, als seien diese Reden für ein Vorlesebuch bestimmt, dessen Texte für jede Gelegenheit und zu jeder Zeit passen müssen.[3]

Desto eigenartiger und charakteristischer sind die Briefe Schenutes an seine Mönche und Nonnen. Tiefster Erregung verdanken sie fast ausnahmslos ihr Dasein. All die Gedanken und Empfindungen, die Schenute in Augenblicken unmittelbarsten Gefühles durchzucken, haben in ihnen ihre Spur hinterlassen.

---

1) Allerdings finden sich auch sonst Äußerungen Schenutes, die auf diese Grundanschauung zurückzuweisen scheinen. So sagt er Sp 5 15, daß in den Gläubigen der Geist Gottes redet; und Sp 1 84 heißt es: 'In jedem, der all diese Worte und all diese Gebote (gemeint ist die Klosterregel) zu irgend einer Zeit in dir (Anrede an die Mönchsgemeinschaft) verläßt, werden sich die unreinen Geister breit machen'. Ähnlichen Bemerkungen begegnen wir bei Bēsa bm 175 (dieses Bruchstück enthält verschiedene interessante Aussagen zur Geschichte des Enthusiasmus).

2) So z. B. in der Osterpredigt Sp 3 17: 'Dieses sagten wir über das Grab; über die Art und Weise aber, in der er seine Jünger auf den Berg nahm' u. s. w.; in der Weihnachtspredigt Sp 4 108: 'dich und die, die ihre Begierden mit dir vollenden, und dich mit ihnen'.

3) Die seltenen Predigtstellen, die vom Feuer der Begeisterung getragen sind, gleichen in ihrem Stile ganz den Briefen.

So sprunghaft, wie seine Vorstellungen auf einander folgen, überstürzen sich die Sätze, die er schreibt. Oft ist eine Reihe von Worten kaum begonnen; da bricht er sie ab: ein neuer Gedanke hat sich seiner bemächtigt; da werden die alten rasch vergessen. Man braucht nur Einen Satz aus einem solchen Briefe zu sehen; dann weiß man, daß Schenute, und kein anderer, ihn verfaßt hat.

Es ist begreiflich, daß solche Schriftstücke sich nur schwer in eine andere Sprache übertragen lassen. Leider setzen sie auch dem unmittelbaren Verständnisse oft unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Diese sind in den seltensten Fällen grammatischer oder lexikalischer Art. Auch der Wortlaut ist meist gut überliefert.[1] Das Haupthindernis liegt vielmehr darin, daß wir oft nur durch Vermutungen, oft gar nicht den Sinn und Zusammenhang der Sätze erraten können. Indessen dürfen wir uns dies unser Unvermögen nicht zu sehr zu Herzen nehmen. Auch Schenutes Mönche haben anfangs seine Briefe nicht verstanden; sie nannten sie 'Gleichnisse' und 'Rätsel'.[2] Der Vorwurf scheint später verstummt zu sein: so dürfen auch wir uns trösten, daß uns die schwierigsten Stücke verständlich werden, je öfter wir uns in sie versenken.

Glücklicher Weise ist die Rätselhaftigkeit nicht die einzige Eigenart von Schenutes Briefen. Sein Feuergeist findet noch andere Mittel, sich vollen Ausdruck zu verschaffen, Mittel, die dem Geschichtsforscher weniger Kummer bereiten. So werden gern Ausrufewörter gebraucht: τωετω (etwa 'wohlan denn' zu übersetzen)[3] kommt fast ausschließlich bei Schenute vor, aber bei ihm auch ziemlich oft. Häufig sind biblische Redewendungen eingestreut, z. B. 'wahrlich ich sage euch';[4] sie hatten für den Kopten wohl, ähnlich wie für uns, einen altertümlichen Klang und waren deshalb an rechter Stelle besonders eindrucks-

1) Wo mehrere Handschriften vorliegen, sind die Abweichungen zum größten Teile rein orthographische. Begründeten Anlaß zu eigenmächtigen Textänderungen hat man selten und meist nur bei ganz handgreiflichem Verschreiben (ausgenommen wenn es sich um sehr junge Handschriften handelt, wie z. B. Paris Copte 68 foll. 24ff.).

2) Sp 1 99 (kurz nach Pgōls Tod geschrieben).

3) Das Wort steht meist am Anfang größerer Abschnitte.

4) Vgl. auch Sp 1 7 die Anspielung auf Gal 1 8 (S. 54 übersetzt).

voll. Ferner redet Schenute sehr oft von sich selbst in der dritten Person,[1] meistens mit den Worten 'der, der mit dir spricht' o. ä. An einigen Stellen[2] setzt er an Stelle des 'ich' unmittelbar seinen Namen 'Schenute'. Dies hat ebenfalls nur den Zweck, die rhetorische Wirkung zu erhöhen. Daß er es endlich nicht versäumt, gelegentlich stark zu übertreiben, braucht kaum erst erwähnt zu werden. Er ist auch in diesem Punkte ganz Orientale.[3]

Die letzte und vielleicht merkwürdigste Eigenheit von Schenutes Stil verdient deshalb besonders hervorgehoben zu werden, weil sie der doch recht im Argen liegenden koptischen Lexikographie schon manchen guten Dienst erwiesen hat und noch erweisen wird. Schenute pflegt, wenn er im Zustande der Erregung spricht, Worte von ähnlicher oder gleicher Bedeutung in geradezu unglaublicher Weise auf einander zu häufen. Zur Verbindung benutzt er fast stets das griechische ἤ. Selbst in Überschriften hat sich diese Seltsamkeit verirrt: Sz 398 lesen wir als Titel: 'Die Worte des Herzbetrübten oder (ἤ) Herzeleid Tragenden.' Oft mutet uns natürlich diese übervolle Sprache geradezu lächerlich an; so wenn Sz 392 von einer Frau die Rede ist, 'deren Verstand verrückt ist oder die in ihrem Verstande verrückt ward', oder wenn Sp 1 78 heißt: 'falls sie sie vergessen hätten oder wenn sie sie vergessen'. Erträglich wird ein derartiger Doppelausdruck für unser sprachliches Gefühl nur dann, wenn zwischen den beiden parallelen Gliedern ein Unterschied besteht, mag dieser auch noch so geringfügig sein. Auch solche Fälle finden sich bei Schenute in Menge, nicht in den Briefen, in denen er voll glühender Erregung die Schale seines Zorns über Brüder und Schwestern ausgießt, sondern in den nicht weniger zahlreichen Schriftstücken, die, ein Denkmal seiner Lust zum Befehlen, der genauen Ordnung der Klosterangelegenheiten dienen. Hier ist Schenute, unter dem Einfluß juristischer Gründe, sichtlich bemüht, sich so genau als nur irgend möglich auszudrücken, um ja keinen Zweifel aufkommen zu lassen. So redet

1) Diese Sitte ist bis zu gewissem Grade gemein orientalisch. Doch huldigt ihr Schenute so oft, daß sie bei einer Darstellung seiner Stileigentümlichkeiten erwähnt werden muß.

2) Sz 388. 441. 487.

3) Besonders charakteristisch ist für Schenute der häufige Gebrauch des griechischen πάντωσ.

er von der Bestrafung derer, 'die unter uns sündigen oder sündigen werden'. So beginnt er alle Anordnungen, die sich auf die sämtlichen ihm unterstehenden Mönchsgemeinden beziehen: wenn das und das geschieht 'bei uns oder auch bei euch', oder: 'in all diesen Gemeinschaften zu irgend einer Zeit.'[1] Solche Wendungen werden sich Schenute auch deshalb empfohlen haben, weil er eine unbezwingliche Vorliebe für volltönende Ausdrücke besaß. Er braucht z. B., und zwar in Schriftstücken aller Art, die Präposition ϩⲛ̄- selten ohne vorgesetztes ϩⲣⲁï. Ebenso liebt er es, statt ⲉ- ein verstärktes ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ- zu verwenden u. s. w.

Nach dem Gesagten möchte der Stil von Schenutes Briefen vielleicht recht hölzern erscheinen. Und in der Tat machen nicht nur Schenuteübersetzungen, sondern auch die saïdischen Originale einen recht schwerfälligen Eindruck. Aber zweierlei ist nicht zu vergessen. Erstens: Schenutes Briefe waren dazu bestimmt, in Gegenwart der Mönche oder Nonnen vorgelesen zu werden. So mußte er sich breit ausdrücken, mußte die den Sinn tragenden Worte öfters wiederholen, wie alle Volksredner; sonst hätte der Verlust einiger Silben leicht das Verständnis des ganzen hindern können. Und zweitens: Schenute hat seine Briefe natürlich nicht erst ins Konzept geschrieben, ja wohl nicht einmal selbst zu 'Papier' gebracht, sondern seinem Notare[2] diktiert, hat sie diktiert mit lebhaften Gesten und scharfen Betonungen, die der Leser sich hinzudenken muß, um die abgerissenen Sätze und dunklen Anspielungen verstehen zu können. Wenn deshalb die Briefe gut vorgetragen wurden, von einem Manne, der sich in Schenutes Denken und Wollen eingelebt hatte, konnten sie auch von einer größeren Menge leicht aufgefaßt werden, und können es noch heute. Wer sich liebevoll auch in solche Schriften Schenutes versenkt, von denen er beim ersten Überlesen so gut wie nichts versteht, wird selbst aus diesen Rätselbüchern reichen Gewinn ziehen und den ganzen Schenute in ihnen wiederfinden, seine tiefe Empfindung und sein himmelstürmendes Kraftgefühl.

---

1 Diese Stileigentümlichkeit würde bereits bei dem Begründer des Weißen Klosters nachzuweisen sein, falls das Pgōlzitat Sp 4 133 von Schenute nicht überarbeitet sein sollte.

2) Sp 4 152.

Auf die Einzelheiten, die für Schenutes Stil charakteristisch sind, kann hier nicht eingegangen werden. Nur andeutend will ich bemerken, daß Schenutes Wortschatz[1] und Phraseologie[2] sehr eigenartig sind. Selbst eine Untersuchung, welche griechischen Fremdwörter Schenute bevorzugt, würde interessante Ergebnisse zu Tage fördern.[3] Kurz, die Philologie sieht hier noch weite Aufgaben vor sich, deren Lösungen natürlich auch für den Geschichtsforscher von höchstem Werte sind: sie würden es beträchtlich leichter machen, anonym überlieferte Schriften Schenutes als seine Werke wiederzuerkennen.

§ 14. Schenutes Stellung zur Askese.

Der Charakter Schenutes legt die Vermutung nahe, sein Mönchtum werde von dem Geist schroffster Askese getragen. Aber dem ist nicht so.

Allerdings hat er von den Mönchen und ihrer Stellung vor Gott sehr hoch gedacht. Er nennt sie 'das Israel dieser Zeit'.[4] Er ruft ihnen zu: 'Ihr wandelt in der Weise (*βιοσ*) der Engel Gottes und ahmt die Propheten und die Apostel und alle Heiligen nach, nicht nur durch eure Tracht (*σχῆμα*) und den inhaltlosen Namen . . . ., sondern durch all eure Lasten, die ihr wegen des Namens des Herrn, des Christus Jesus, auf euch nehmt'.[5] So wiegt denn auch die Sünde doppelt schwer, die ein Mönch begeht: 'Wehe allen, die irgendwo Böses tun; aber doppelt wehe

---

1) Lieblingsworte Schenutes sind z. B.: ⲁϩⲉ 'bedürfen', ⲉⲡϫⲓⲛϫⲏ auch in dem Sinne von 'ohne Grund', ⲕⲉ- in Aufzählungen (nicht zu übersetzen), ⲕⲣⲟϥ allgemein 'Böses', ⲡ̄ⲡⲟⲛⲏⲣ, ⲡ̄ϩⲟⲩⲟ, ⲧⲱⲧ ⲡ̄ϩⲏⲧ 'sich freuen', ϫⲓⲛ- 'inklusive'.

2) Sehr häufig verwendet Schenute die Wendungen: ⲉⲓⲧⲉ ϩⲟⲟⲩⲧ ⲉⲓⲧⲉ ⲥϩⲓⲙⲉ (sehr selten sind andere Ausdrucksweisen dieses Gedankens), ⲁⲩⲱ ⲟⲛ (in Aufzählungen von Schriftstellen), ⲏ ⲡ̄ⲧⲟϥ 'oder auch', ⲡϩⲱⲃ ⲟⲩⲟⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ, ϩⲃⲏⲩⲉ ⲡ̄ⲗⲟⲓⲙⲟⲥ neben ϩⲃⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲕⲣⲟϥ u. s. w.

3) Mir ist der häufige Gebrauch von *μάλιστα*, *πάντωσ*, *παράφυσισ* besonders aufgefallen. — Über den Einfluß griechischen Geistes auf Schenutes Stil sollen in § 15 einige Andeutungen gegeben werden.

4) Sp 2 12.

5) Sp 2 50.

uns, wenn wir in den Gemeinschaften Gottes[1] sündigen'.[2] Doch die glücklichste Zukunft ist den frommen Mönchen beschieden: 'Wenn die Heiligen, die in dir[3] sind, Engeln gleichen oder sie in ihren gerechten Werken nachahmen, so werden sie auch im Reiche Gottes bei den Engeln sein, wie die Schrift sagt.'[4]

Indessen erkennen wir aus zahlreichen Umständen, daß Schenutes Askese weit davon entfernt ist, konsequent zu sein: sie durfte es nicht sein, solange sie in Frieden mit der Kirche leben wollte.

Zunächst läßt sich Schenute angelegen sein, allzu grobe Auswüchse der Selbstentsagung zu entfernen.

So wendet er sich gegen die, die 'ihre männlichen Glieder abschneiden, um rein zu werden'. Sie sind sofort aus dem Kloster zu entfernen: 'Lege[5] sie, so wie sie sich im Blute ihrer Wunde baden, auf ein Bett und bringe sie auf den Fahrweg . . . Und sie mögen ein (abschreckendes) Beispiel oder Zeichen für alle Vorübergehenden sein'. Barmherzigkeit ist ihnen gegenüber nicht angebracht. Nur 'wenn du es Gottes wegen willst, so übergib sie ihren Verwandten, damit sie nicht in unserer Umgebung sterben. Wenn sie aber keine haben, so bringe sie an einen bewohnten Ort und setze sie dort aus'.[6]

Das Vorgehen Schenutes gegen diese Sonderlinge möchte nicht gerade als eine Abweichung von den Grundprinzipien der Askese erscheinen. Dagegen müssen wir eine solche feststellen, wenn er sich mit größter Schroffheit wider eine Art akoimetischen

1) D. h. in den Mönchsgemeinschaften.

2) Sp 2 14.

3) Anrede an die Mönchsgemeinde.

4) Sp 4 149.

5) Anrede an die Mönchsgemeinschaft.

6) Sz 395 f. — Es fällt auf, daß die Selbstentmannung öfter in der Geschichte des ägyptischen Christentums eine Rolle spielt. Origenes, der doch die ägyptische Herkunft seiner Familie durch seine Anschauungen (geringes Verständnis für die griechischen Dichter) ebenso wenig verleugnet wie durch seinen Namen ('Horosgeborner'; die koptischen Manuskripte schreiben stets Hörigenes), hat sich selbst entmannt (Moeller-v. Schubert, Lehrb. d. Kirchengesch. I² S. 258). Vgl. ferner Justin Apol. I 29. Sollte die Selbstentmannung hier auf eine altägyptische Sitte zurückgehen? Vielleicht dient die merkwürdige Stelle Papyrus d'Orbiney 7 9 (Abschneiden des Phallus beim Schwur) zur Lösung des Problems.

Mönchtums erklärt, das zu seiner Zeit in Oberägypten auftrat. Auf einer Versammlung von Bischöfen zu Antinou hatte man ihn gefragt, was er von den 'Mönchen' denke, die 'sagen: „Wir beten", ohne daß sie doch arbeiten'.[1] Da gab er kurz und bündig die Antwort: 'Der heilige Apostel, gestern und heute und auch in Ewigkeit, der spricht: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen:[2] eine wahrlich vollkommene Belehrung'. Nur ganz kurz weist er zur Begründung seines harten Verdiktes darauf hin, daß auch Paulus, ja Jesus selbst viel gearbeitet hat: er will von Asketen nichts wissen, die nur von den milden Gaben anderer leben.[3] Die Geschichte ist über Schenutes Bedenken zur Tagesordnung übergegangen. So viel scheint er aber doch erreicht zu haben, daß die Akoimeten ägyptischen Boden nie zu betreten wagten.

Sehen wir hier Schenute der Askese Schranken ziehen, so finden wir andererseits, daß er das Leben der Laien unbefangener beurteilt, als wir von einem Mönche erwarten. Namentlich in Reden, die vor hohen Beamten gehalten sind, preist er gern die weltlichen Berufe. 'Der Reichtum ist des Mitleids wegen da und die Macht des Richtens wegen, die Hände des Betens wegen, die Zunge, daß sie segne, die Füße, daß sie die Tore des Gotteshauses betreten.'[4] Einmal[5] klagte ihm der Komes Caesarius, die Menschennatur sei so kraftlos, daß sie die höchsten Forderungen der Religion nicht erfüllen könne: 'Wir streben nach Gottes Werken; aber unsere Schwachheit hindert uns.' Da verwies ihn Schenute darauf, daß, wie zu jedem Hausbaue, so zum Baue der christlichen Kirche auch kleine Steine gehören, und daß nicht alle Ähren hundertfältig Frucht tragen können: 'Wenn wir nicht jungfräulich werden können, so laßt uns die Ehe halten, die Gott geehrt und gereinigt hat! Wenn wir unser

---

1) Es scheint mir sicher, daß mit diesen Worten eine Art Akoimeten gemeint ist. Die religiöse Stimmung der Kopten ist damals, soviel ich urteilen kann, sehr ernst gewesen: sie hätte Mönche überhaupt nicht ertragen, die weniger arbeiteten, als andere Koinobiten, ohne sich eine schärfere Askese aufzuerlegen.

2) II Thess 3 10.

3) Sp 5 29 f. Auch die Ansätze zu einer akoimetischen Askese, die im Weißen Kloster selbst auftauchten, hat Schenute niedergeschlagen Sa 281 f.

4) Sz 467. 5) Sp 3 41—48.

Kreuz nicht tragen und dem Herrn nicht nachfolgen können, so laßt uns barmherzig gegen die Armen sein! Wenn wir nicht ohne Unterlaß beten können, so laßt uns beten, so gut wir vermögen![1] .... Falls wir so handeln, werden wir uns vom Leben[2] nicht entfernen, sondern in das Reich des Christus kommen mit allen Heiligen'.

Man könnte vielleicht meinen, Schenute habe nur vor hohem weltlichem Besuche so weltlich gesprochen. Aber dem ist nicht so. In einer Predigt, die auf keinen Hegemon oder Komes Rücksicht zu nehmen brauchte, stellt er ohne alle Einschränkung den Satz auf: 'Die Ehe ist gut'.[3] Und in einem Briefe an die Mönche[4] fallen die Worte: 'Viele Gläubige entfernten sich vom Bösen und taten das Gute unter denen, die von auswärts zu uns kamen,[5] jeder nach seiner Art, Kleriker und Mönche und Laien, Reiche und Arme, ja selbst Staatsmänner und Soldaten oder Sklaven, überhaupt Christen aller Art'. Wir sehen: Schenute hat die altasketischen Vorurteile überwunden; nur in der äußerst interessanten Rangordnung der Stände klingen sie noch nach.

Die eben dargestellten Abweichungen Schenutes von dem strengen Grundprinzipe der Selbstentsagung finden sich bei allen Asketen, die den Boden der Kirche nicht verlassen haben. Aber die Inkonsequenzen, die wir in dem mönchischen Gedankenkreise Schenutes entdecken, sind größer, als sie je die Hierarchie verlangt, größer wohl auch, als wir sie bei den meisten anderen Asketen seiner Zeit finden.

Zunächst tritt uns in den Werken Schenutes unverhüllt die Anschauung entgegen: nicht das Mönchsein ist gut, sondern die Frömmigkeit des Mönches. Diese Frömmigkeit gibt es aber

---

1) Nach dem S. 63f. Bemerkten ist dieser Satz natürlich nicht als Anerkennung eines akoimetischen Ideals aufzufassen. Sp 3 1 wird 'Beten ohne Unterlaß und Tun alles Guten' in Einem Atemzuge genannt.

2) D. h. von der Seligkeit.

3) Sp 5 78. Es ist interessant zu sehen, daß man im Weißen Kloster später an dieser freien Äußerung Anstoß genommen hat. Die junge (nach Crum aus dem 13. oder 14. Jahrhundert stammende) Handschrift Paris Copte 68 fol. 24, die denselben Schenutetext überliefert, hält es für nötig, einen längeren Zusatz einzufügen, der die Behauptung 'die Ehe ist gut' ausdrücklich auf die Laien beschränkt.

4) Sp 2 18f.

5) Schenutes Kloster war das Ziel zahlreicher Wallfahrten Sp 1 48.

auch außerhalb der Klostermauern. 'Was werden uns Name und Gewand (σχῆμα) nützen können ohne Reinheit? Wo sind die Früchte, die ihnen zukommen, die Tugenden . . .? Denn die Namen und die Gewänder und die Ruhmeskränze reichen nur bis zur Todesstunde. Kein Name und kein Gewand wird uns (da) helfen können. Denn wir werden vor Gott treten wie alle anderen, wir, die wir den Namen und das Gewand tragen, ebenso wie die Könige und alle, die in Gottes Fürstentümern sind. So werden ja auch die, denen Reichtümer zuteil geworden sind, mögen sie Gutes mit ihnen gewirkt haben oder nicht, sie ganz verlassen und hingehen müssen. Entweder werden sie Gnade von Gott empfangen, weil sie freigebig waren, oder es wird ihnen Tadel zuteil werden, weil sie nicht menschenfreundlich waren. So steht es auch mit uns. Die Namen und die Gewänder werden wir verlassen und hingehen. Wenn wir das Geziemende taten, da wir ja Name und Gewand tragen,[1] so wird man uns rechtfertigen. Wenn wir aber das Unziemliche taten, wird man uns verdammen . . . An dem Orte, zu dem wir aufsehen, ist niemand groß wegen Name und Gewand: wer groß ist, ist groß wegen seiner guten Werke.'[2] So kommt alles nur darauf an, daß man auf dem Lebensgebiete Gott gehorsam ist, das man überkommen oder sich erwählt hat.

Und nicht nur den Titel und die Tracht der Mönche hält Schenute für wertlos. Auch die eigentlich asketischen Leistungen kann er nicht für eine Erfüllung der höchsten religiösen

1) Das soll wohl heißen: da wir Mönche sind, haben wir die beste Gelegenheit, das Geziemende zu tun.

2) Sz 415. Auch andere Asketen Ägyptens (Theodor und Hŏrsiēse von Tabennēse vgl. Ladeuze S. 335) geben dem Gedanken Ausdruck, daß das Mönchsein ohne praktische Tugend wertlos ist. Aber sie sprechen diese Wahrheit nur gelegentlich und nur zu dem Zwecke aus, ethische Ermahnungen auf sie zu gründen. Dagegen ist sie für Schenute eine Erkenntnis, die er sorgfältig überdenkt und in schärfster Weise formuliert. Sie bedeutet deshalb bei ihm mehr, als bei Theodor und Hŏrsiēse. — Sz 467 nimmt Schenute an, daß die Mönche als Mönche im Himmel besonderen Lohn empfangen. Man wird dies so verstehen müssen: die Mönche haben ausgezeichnete Gelegenheit, Gutes zu tun (vgl. Anm. 1); sie werden also im allgemeinen auch zu den höheren Stufen der himmlischen Hierarchie emporsteigen.

Pflichten erklären. Er erzählt[1] z. B., wie einmal ein Mönch von ihm etwas Genaueres über das Fasten wissen wollte. Da habe er zunächst geantwortet: 'Alles, dessen sich der Mensch enthalten wird, wird seinen Lohn und seine[2] Ehre vor Gott empfangen'. Dann aber habe er hinzugefügt: 'Aber ich will dich über dieses Eine belehren, das noch unreiner ist; wenn du das nicht ißt, wirst du selig werden. Er erwiderte: Was ist das? Etwa das Schwein? Ich sprach: Nein. Er nannte noch anderes: Ist es nicht etwa das? Ich sprach: Nein. Er sprach: Was ist es denn sonst? Ich sprach: Die Sünde ist der Greuel vor dem Herrn'. Schenute mag vom leiblichen Fasten nicht reden, ohne auf das wichtigere geistliche Fasten hinzuweisen.

Diese Denkweise ist Schenute nicht eigentümlich. Wir finden sie wohl bei allen ernsteren Asketen seiner Zeit.[3] Aber sie ist bei ihm doppelt zu beachten, weil sie ihn zu der Frage veranlaßt hat, ob denn die Askese überhaupt wertvoll ist.[4] Schenute wundert sich darüber, daß die Patriarchen des Alten Bundes Feste feierten, aßen, tranken, sich verheirateten und Kinder zeugten, unermeßlichen Besitz gewannen, und doch im Himmel die höchste Stelle einnehmen: selbst die Märtyrer der Kirche sollen in ihrem Schoße liegen. Aber Schenute glaubt des Rätsels Lösung gefunden zu haben: es geschah wegen ihres Glaubens, ihrer Liebe, ihrer Sündlosigkeit. Gott verlangt ja nur Eines: 'Du sollst mir gefallen und sündlos werden; dann will ich einen Bund mit dir aufrichten'. Dem stellt Schenute nun das Leben der Mönche gegenüber: 'Wir aber, wir Unglücklichen machen uns arm, sind hungrig und durstig, ertragen viele Leiden, indem wir sagen: Wir tun es Gottes wegen' u. s. w. Doch was hilft das alles? 'Die Sünden des dämonischen Feindes hörten nicht in uns auf'. Können solche Gedanken in einem Mönche aufkommen, der für seine Selbstentsagung begeistert ist?[5] Wohl fügt Schenute hinzu: 'Ich weiß, daß es be-

1) Sz 467.

2) Handschrift: 'unsere' (wohl ein Schreibfehler).

3) Vgl. z. B. Kassian de coen. inst. V 10 (Migne, Patr. Lat. 49 Sp. 225).

4) Sz 416 f.

5) Analogien zu dem zweiten Teile der oben mitgeteilten Reflexion Schenutes finden sich öfter (z. B. Kassian coll. XVI 8 ff. Migne, Patr.

trübend ist, diese Worte zu hören'. Wohl schließt er einen Preis der Askese an: 'Heil denen, deren Fleisch Jesus' wegen trocken ward': ein Sturm des Unwillens hätte sich gegen Schenute erhoben, wenn er diesen die asketische Anschauung versöhnenden Schluß sich geschenkt hätte.[1] Wir dürfen uns nicht täuschen: Schenute ist ein Feind nicht nur jener doppelten Sittlichkeit, die den Asketen höher stellt als den Laien; er ist im tiefsten Grunde auch ein Feind der Askese: nur ein Mittel ist sie zum Zweck, nur ein notwendiges Übel: wären die Menschen besser, so brauchten sie kein Fasten und keine Ehelosigkeit. Und könnten wir nicht aus Schenutes Worten selbst das herauslesen, daß er die Askese, die die Sünden doch nicht überwindet, für einen recht ungeeigneten Weg zur Heiligkeit hält?

So begreifen wir es, daß Schenute die Akoimeten verwirft: sie trieben nur Askese. Wir begreifen es, daß er die Übungen der Selbstentsagung niemals als Gottes Willen bezeichnet, sondern sie nur als Tugendmittel gelten läßt und die allgemeinen sittlichen Forderungen ihnen stets überordnet.[2] Wir begreifen es auch, daß er dem Leben und den Herrschern der Welt unbefangen gegenüberstand. Prinzipiell hatte Schenute den Geist des Mönchtums überwunden.[3]

Freilich nur prinzipiell. Es gibt keine größere Kluft, als sie zwischen Schenutes Theorie über die Askese und seinem wirklichen Leben besteht. Oft lebte er lange Zeit als Anachoret in der Wüste, wie sein Vorgänger Pgōl:[4] auch er hatte hier eine Hütte.[5] Nie aß er vor Sonnenuntergang, und nie

---

Lat. 49 Sp. 1023ff.). Charakteristisch für Schenute ist der Verweis auf die Erzväter und das Fehlen asketischer Gebote Gottes: dies beides verleiht der ganzen Stelle erst ihre Eigenart und ihren Wert.

1) Man beachte, daß Schenute diesen ganz unvermittelt anfügt!

2) So selbst in dem offiziellen Klostergelübde Sp 4 155.

3) Ich möchte an dieser Stelle noch auf einen anderen Punkt hinweisen. Das enthusiastische Bewußtsein der Mönche gründet sich darauf, daß sie durch ihre Askese Gott treuer zu dienen und näher zu treten meinen. Aber für Schenute ist die Askese nicht Gottesdienst, sondern nur Vorbereitung zum Gottesdienste. Seine prophetische Stimmung ist also wohl nur eine Form seines Kraftgefühls, die dieses unter dem Banne der Zeitanschauungen annahm.

4) S. o. S. 36. 38.

5) Vb 20.

aß er sich satt. Brot und Salz waren seine einzige Speise; in den vierzig Tagen vor Ostern gönnte er sich nicht einmal Brot, sondern begnügte sich mit Gemüse. Einige Male soll er sogar eine ganze Woche lang nichts genossen haben.[1] Und in den asketischen Forderungen, die er an seine Mönche stellte, zeigte er sich ebenso streng, wie Pgōl.

Es ist kein Zweifel, daß Schenute dieses harte Joch nur deshalb sich und anderen auferlegte, weil er, in merkwürdiger Verblendung, dadurch die Heiligkeit zu fördern meinte. Indessen ist es verständlich, wie er zu dieser Vorstellung kam. Es war die Anschauung der Zeit, daß Askese heiligt.[2] Wer aber könnte dem Zeitgeist widerstehen?

§ 15. Schenutes Bildung.

Wohl aber müssen wir uns die Frage vorlegen, wie Schenute zu seiner freieren Auffassung der Askese gekommen ist, er, der mit Einsiedlern verkehrte wie Johannes von Siout[3] und mit den Nachfolgern Pahōms in engem Bunde stand.[4]

Mehrere Gründe mögen dafür anzuführen sein. Ich erinnere zunächst an Schenutes Kraftbewußtsein. Dieses mußte sich von Zeit zu Zeit gegen die Askese auflehnen. Man stelle sich vor: Schenute, der Mönch, wird öfter von hohen Würdenträgern besucht. Er, der immer nur darauf ausgeht, Gegenstände zu finden, an denen er seinen Willen betätigen kann,[5] muß sehen, welche Macht anderen gegeben ist, die geistig vielleicht tief unter ihm stehen, muß sehen, wie beschränkt sein eigener Wirkungskreis ist. Ists da zu verwundern, daß einmal die Sehnsucht nach der Welt durchbricht, der er in der allzu raschen Begeisterung der Jugend entsagte? Ich möchte es fast für notwendig erklären, daß

---

1) V^b 8—10 V^a 311—314.

2) In Ägypten hatte die Askese selbst in den höchsten Kreisen ihre Freunde. Schenute erzählt (z 467) von einem Hegemon, daß er in den vierzig Tagen nur 'die Speise der Mönche' genoß.

3) V^b 64 V^a 421 f. z 540.

4) V^b 12. 15. 40 ff. 51 f. D^b 154.

5) Sbm 208 gesteht Schenute selbst: 'Wir brennen alle in unserem Herzen und sind auf der Jagd nach den Fürstentümern oder den hohen Würden, auch nach denen des Bistums oder des Priestertums'.

sich bei Schenute solche Betrachtungen finden, wie die über das Glück der Patriarchen. Es ist aber ein gewichtiges Zeugnis für die vollendete Selbstbeherrschung dieses Mannes, daß die wehmütige Erinnerung an die Welt ihn nie zur Verwerfung der Askese fortriß. Er hat selbst verstanden, was er von den Seinen forderte: den Vätern zu gehorchen.[1]

Schenutes antiasketische Gedanken sind aber zweitens dadurch begünstigt worden, daß er durch und durch koptisch dachte und fühlte. Es ist bekannt, daß die asketische Stimmung der Frömmigkeit (wie auch die Annahme einer höheren und einer niederen Sittlichkeit) nicht im Christentume zu Hause ist, sondern in den religiösen Anschauungen Vorderasiens. Von hier aus gewann sie allmählich einen immer stärker anwachsenden Einfluß auf das Denken der Griechen; und durch diese ist sie schon sehr frühzeitig auch auf den Boden des Christentums verpflanzt worden. Es ist nun ohne weiteres klar, daß eine alles Irdische verneinende Anschauung den koptischen Christen zunächst unverständlich bleiben mußte. Die heilige Selbstentsagung der Nordsemiten war ihnen ebenso fremd, wie der Weltschmerz des Hellenismus: das Märlein von den ‘Sarapisbüßern’ ist nun glücklich zerstört,[2] und es steht wieder so fest wie ehedem, daß die alten Ägypter genau so weltoffen und weltfreudig in den Tag hineingelebt haben, wie ihre Nachkommen von heute, mag man auch in den Reisebeschreibungen und Romanen unserer Zeit hundertmal das Gegenteil lesen. Wenn die Askese trotzdem bei ihnen, ja gerade bei ihnen, ihren Einzug hielt, so liegt das nur daran, daß sie im Laufe der Jahre einen Bundesgenossen fand, der immer mächtiger und mächtiger ward: das war die wirtschaftliche Not. Sie zuerst, und meist auch sie allein, hat dem koptischen Bauer das Mönchtum empfohlen.[3] Aber zu einem wirklichen Verständ-

1) Allerdings darf man nicht vergessen, daß die Askese in den Herzen aller wahrhaft Frommen zwei mächtige Fürsprecher fand: die Verwahrlosung der Religiosität außerhalb der Klöster, und den Aufschwung der Religiosität in den Klöstern. So wurde es Schenute, dessen tiefe Frömmigkeit wir noch kennen lernen werden (§ 16), erleichtert, dem Mönchtum treu zu bleiben.

2) Vgl. Erwin Preuschen, Mönchtum und Sarapiskult (Jahresbericht des Ludwig-Georgs-Gymnasiums zu Darmstadt 1899).

3) Den urkundlichen Beweis dafür liefert Sp 3 24. 28 f.

nis der asketischen Anschauungen, wie wir es in der griechischen Kirche überall antreffen, ist es unter den koptischen Christen nicht gekommen. So ist es begreiflich, daß ein solches auch Schenute vollkommen fehlt.

Nun läßt sich allerdings einwenden, daß Schenute doch genugsam mit griechischem Geiste in Berührung gekommen ist; er hätte sich also recht wohl in jene asketische Lebensstimmung eingewöhnen können. Er zitiert die platonische Philosophie.[1] Er zeigt sich mit den griechischen Göttersagen vertraut.[2] Denkmäler der Dichtkunst wie Aristophanes' 'Vögel' und 'Frösche' sind ihm bekannt.[3] Ja selbst eine griechische Wortdefinition hat sich in seine Werke verirrt.[4] Überhaupt muß Schenute gut griechisch verstanden haben. Die Erzbischöfe und die hohen Staatsbeamten, mit denen er mündlich und schriftlich verkehrt, werden seinetwegen nicht koptisch gelernt haben; ein Dolmetscher aber wird nirgends erwähnt.[5] In der Tat finden wir in Schenutes Werken auch manch seltenes griechisches Fremdwort, das er keinesfalls in den Gassen von Schmīn aufgelesen haben kann. Und die devoten Briefchen, die er dann und wann an Vorgesetzte schreibt,[6] verraten keineswegs, daß ein koptischer Bauernsohn ihr Verfasser ist: Kyrill hätte sich nicht verbindlicher ausdrücken können.

---

1) Sz 383 (in § 18 übersetzt).

2) Sz 458 (heidnische 'Fabelbücher' zitiert).

3) Sz 459. Vgl. Erman, Zeitschr. f. äg. Sprache XXXII 1894 S. 134f.

4) Sz 460. Es handelt sich um den Begriff *δαίμων*. Im übrigen gibt dieses Schenutestück dem Übersetzer mehr als ein zur Zeit unlösbares Rätsel auf.

5) Man beachte, daß Schenutes Name in der Adresse seiner Briefe an den Erzbischof Timotheos z 428, an die Kleriker von Psoi̯ z 429, an den Komes Theodosios p 5 62 und an Bakanos p 5 47 die griechische Form 'Sinuthios' aufweist: gewiß ein Zeugnis dafür, daß diese Stücke aus dem Griechischen übersetzt sind; denn in dem Briefe an die Koptin Taḫōm p 3 16 und in anderen ursprünglich sicher koptisch geschriebenen Stücken (z 388. 441. 487) lautet der Name 'Schenute' (koptische Namensform). Ich glaube sogar durch Gründe des Stils erweisen zu können, daß die zuerst genannten vier Briefe nicht von Schenute selbst aus dem Griechischen ins Koptische übertragen worden sind. So barbarische Verbindungen wie ⲧⲉⲡⲗⲁⲧⲟⲛⲓⲕⲏ ⲇⲓⲇⲁⲥⲕⲁⲗⲓⲁ Sz 383 oder ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲑⲉⲟⲫⲓⲗⲉⲥⲧⲁⲧⲟⲥ Sz 428 können nicht von dem klassischen Zeugen der saïdischen Sprache herrühren.

6) Sz 383. 427f.

Unter Schenutes Predigten aber sind einige, so kühl und langweilig uns ihr Inhalt anmutet, doch kleine Meisterwerke der Redekunst und atmen ein Gefühl für Schönheit des Klangs, wie man es bei einem Ägypter gewiß sehr selten findet. Man begreift so, daß ein heidnischer Philosoph, von dem es noch dazu heißt, daß er 'nicht recht gegen Gott gesinnt war', sich an diesen Reden mit Vorliebe ergötzte.[1]

Doch darf man die Beweiskraft all dieser Tatsachen nicht überschätzen. Wohl führt Schenute die platonische Schule an; aber nicht einen Gedanken entlehnt er ihr, sondern ein rhetorisches Bild. Wohl erwähnt er griechische Göttersagen; aber nur, um die Narrheiten der heidnischen 'Fabelbücher' zu verspotten; und auf jeden Fall sind ihm Petbe[2] und Ptaḥ vertrauter als die Götter des Olymps.[3] Wohl zeigt er sich mit Aristophanes' Lustspielen bekannt; er glaubt aber ihren dichterischen Wert nur dann richtig zu beurteilen, wenn er ihr 'Tinx tinx' und 'Ku̯ax ku̯ax' lächerlich macht. Auch die Definition des Wortes *δαίμων* zitiert er nur, um sie in christlichem Sinne zu verändern. Und aus dem Vorkommen griechischer Lehnworte in Schenutes Schriften[4] ist keinesfalls zu schließen, daß auch sein Stil von der Redeweise der Griechen abhängig ist. Wenn man absieht von dem Einflusse griechischen Schönheitsgefühls, den wir in einigen Predigten zu spüren meinen, so ist die Ausdrucksform und der Satzbau vor allem der Briefe, aber auch der Reden, rein ägyp-

---

1) Sz 451. In ästhetischer Beziehung sind die Predigten z 416f. p 3 18—21 besonders wohl gelungen. — Ob die oben mitgeteilten Tatsachen den Schluß erlauben, Schenute habe eine griechische Rhetorenschule besucht, ist mir sehr zweifelhaft. Wenn wirklich Schenute schon in zartem Alter das Kloster aufsuchte (vgl. S. 40), wäre es vollkommen unmöglich.

2) Vgl. Erman in der Zeitschr. f. äg. Spr. XXXIII 1895 S. 47.

3) Selbst mit Erzeugnissen altorientalisch heidnischer Volkslitteratur, wie z. B. dem Physiologos, ist Schenute bekannt (Sz 437, vgl. Erman in der Zeitschr. f. äg. Spr. XXXIII 1895 S. 52); die Art, wie er ihn zitiert, macht es unwahrscheinlich, daß er ihm bereits in christlicher Überarbeitung vorlag. Vermutungsweise möchte ich bemerken, daß die rätselhafte Schlangengeschichte Sz 386f. vielleicht auch auf den Physiologos zurückgeht.

4) Schenute benutzt jedoch viel weniger griechische Fremdworte, als die saïdische Bibelübersetzung. Er verwendet sie fast nur dort, wo ihm kein koptisches Wort zur Verfügung steht. Man sieht: die junge koptische Litteratur hat bereits große Fortschritte gemacht (vgl. o. S. 34).

tisch.[1] Aus alledem sehen wir, daß Schenutes griechische Bildung sehr wenig tief geht. Im Herzen ist er Kopte geblieben.

Diese Erkenntnis wird bestätigt durch Schenutes Stellung zu den Prinzipien der damaligen Wissenschaft. Er erforscht wohl 'die Geheimnisse';[2] aber er rühmt sich nicht, sie verstanden zu haben;[3] volle Erkenntnis ist ja unmöglich: 'Wenn ich den Lauf des Segelschiffes erkennen werde oder des fliegenden Adlers, wie geschrieben steht,[4] oder wenn du[5] sie erkennen wirst, dann wirst du (auch) alle Geheimnisse Gottes erkennen.'[6] Nur der Sündlose begreift alles: 'Heile die Augen meines und deines[7] Herzens durch die Worte und die Lehren der Schriften, sodaß sie von Lüge und allem Bösen rein werden: dann werden wir alles erkennen, weil wir gesund sind'.[8]

Aber Erkenntnis ist nicht nur unmöglich, sondern auch unfruchtbar. Einmal wurde Schenute von einem Komes gefragt, 'ob das Maß des Himmels das Maß der Erde sei'. Da gab er ihm zunächst eine derbe Abfertigung: er solle sich doch lieber um seinen Beruf kümmern, statt solch müßige Fragen aufzuwerfen, solle 'Bedrängten Recht verschaffen, den Soldaten die Kost geben' u. s. w. Dann erst beantwortete er die gestellte Frage, aber nur zu dem Zwecke, 'damit nicht solch törichte Leute denken: Er konnte uns nicht antworten'.[9]

Schenute ist nicht nur in ganz ungriechischer Weise allem Streben nach reiner Erkenntnis abgeneigt, sondern wendet sich auch gegen die Lieblingsmethode der damaligen, heidnischen wie christlichen Wissenschaft, das Allegorisieren. Am allerwenigsten duldet er, daß diese bequeme Art Schriften umzudeuten von einigen vorwitzigen Kritikern auf seine eigenen Briefe und An-

---

1) Man beachte vor allem die durchgehende Koordination der Sätze.
2) Vermutlich in metaphysischem Sinne zu verstehen.
3) Sz 398. Vgl. Sz 385 (das Forschen ist bald gut, bald nicht gut).
4) Prov 30 18 f.
5) Anrede an die Mönchsgemeinde.
6) Sp 1 4.
7) Anrede an die Mönchsgemeinde.
8) Sp 1 4.
9) Sz 463—465. Schenutes Antwort zeigt uns übrigens, daß er auch in eigenem Interesse gut tat, sich auf Fragen der Naturwissenschaft und Metaphysik nicht einzulassen.

weisungen übertragen wird: 'Ich will nicht, daß einige in dir[1] ein Wort statt eines anderen Wortes sagen'.[2] Nur das Hohe Lied wird auch von Schenute allegorisch erklärt:[3] die Scheu, im Kanon ein Buch weltlicher Hochzeitslieder zu haben, war eben größer, als die Abneigung gegen die hellenische Wissenschaft.[4]

Nach dem Gesagten ist es wohl begreiflich, daß Schenute auch an einem so wichtigen Punkte, wie in der Auffassung der Askese, der griechischen Weltanschauung fremd geblieben ist.

§ 16. Schenutes Frömmigkeit.

Schenutes Unabhängigkeit von den Griechen tritt vielleicht am deutlichsten hervor in seiner Religiosität. Nirgends habe ich auch nur eine Anspielung gefunden an den Grundgedanken griechischer Frömmigkeit, der Mensch werde durch den Logos vergottet. Vielmehr nähert sich Schenute bis zu gewissem Grade der abendländischen Auffassung des Christentums. Er sieht das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht als ein metaphysisches, sondern als ein rein sittliches an.

Im Mittelpunkte seiner religiösen Anschauungen steht ihm der Gehorsam gegen Gott. Bald[5] nennt er die Sünde ganz allgemein 'Ungehorsam'; bald[6] bezeichnet er den Ungehorsam als die größte Sünde: 'Welche unter allen Sünden ist so groß, wie der Ungehorsam, dessetwegen alle Sünde in die Welt kam, nach den Schriften?[7] Deshalb wehe den Ungehorsamen, wie geschrieben steht; denn es sind Blinde, die von den Wegen der Lehre der Schriften abgekommen sind, sind Schößlinge, die Gott

---

1) Anrede an die Mönchsgemeinschaft.

2) Sp 1 4, vgl. Sz 399. Man beachte, wie geschickt Schenute das Wort 'Allegorie' zu umschreiben weiß.

3) Sm 130—146 = Sz 454; vgl. Sp 5 27.

4) Schenute versteht (Sm 130) unter der Braut die Kirche. Die mystische Deutung des Hohen Liedes, wie sie die griechischen Theologen frühzeitig vertraten (Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. II³ S. 11 Anm. 1 S. 110 Anm. 1), ist Schenute völlig fremd. — Wie Schenute in seiner antimanichäischen Polemik das Hohe Lied auszunutzen weiß (ebenfalls mit Hilfe der Allegorie), ersehen wir aus Sz 420 (vgl. § 17).

5) Sp 1 45 6) Sp 1 99.

7) Röm 5 19.

nicht gepflanzt hat: so sollen sie ausgerissen werden. Wegen des Ungehorsams sagten die Propheten:[1] Wenn die Zahl der Kinder Israels wie der Sand des Meeres ist, wird (doch nur) ein Rest gerettet werden. Wegen des Ungehorsams sprach unser Herr Jesus:[2] Viele sind berufen, aber wenige auserwählt'.[3]

In welchen Werken betätigt sich nun dieser Gehorsam gegen Gott? Es wurde bereits oben[4] angedeutet, daß die Askese nirgends unter den Forderungen Gottes erscheint, die wir erfüllen sollen. Schier zahllos sind die Tugend- und Sündenverzeichnisse,[5] die Schenute aufstellt. Aber von Fasten, Nachtwachen, Beten, Ehelosigkeit lesen wir in ihnen nichts. Rein sittliche Gebote enthalten sie: Reinheit,[6] Demut, Wahrhaftigkeit, Gehorsam gegen die Oberen, Friedfertigkeit, Nächstenliebe wird empfohlen, Lüge, Diebstahl, Unzucht, Ungehorsam, Gewalttätigkeit, Götzendienst, Trunkenheit, Gehässigkeit verflucht. In einem an die Nonnen gerichteten Briefe[7] ist noch besonders vor Lachen, Intriguenspiel,[8] Geschwätzigkeit und Faulheit gewarnt.

Weniger erfreulich, als die scharfe Betonung des sittlichen Gehorsams gegen Gott, ist der stark eudämonistische Zug, der gerade durch diese ethische Grundanschauung in Schenutes Frömmigkeit gebracht wird. Gottes Lohn und Gottes Strafe sind für Schenute sehr wichtige Begriffe. Als den geistigen Urheber beider betrachtet er, in merkwürdiger Anlehnung an Röm 8 26, den Geist: 'Der Geist tritt, nach der Schrift, in verborgenen Seufzern vor Gott für die Heiligen ein zu ihrem Nutzen; . . . . er verklagt aber auch voll Zorn in heimlichen Seufzern vor Gott die, die seine Gebote übertreten'.[9]

1) Jes 10 22 Röm 9 27.

2) Mt 20 16 22 14.

3) Vgl. auch Sp 1 130: der Gehorsam ist 'die Mutter alles Lebens in der Gerechtigkeit', der Ungehorsam 'die Mutter alles Todes in der Sünde'.

4) S. 68.

5) Die wichtigsten Stellen sind: (Tugendverzeichnisse) Sp 1 56. 3 46 f. (Sündenverzeichnisse) Sp 1 5. 55. 60. 61. 100. 114. 123 2 14. 15. 16. 51. 52. 55. 56 f. 3 46 f. 4 110. 113 Sz 463. 479 (2!). 485 Sbm 209 Berlin Or. 1613 3.

6) D. h. Freiheit von unkeuschen Phantasien.

7) Sp 2 55.

8) ? ⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ, vgl. Berlin Or. 1613 3.

9) Sp 1 6. Der Kopte benutzt für 'eintreten für' und 'verklagen' dasselbe Wort (ⲥ̄ⲙ̄ⲙⲉ 'anzeigen').

Vom Segen Gottes redet Schenute fast nur in den seltenen Fällen, in denen er die Brüder einmal lobt: wie allen selbstbewußten Männern, liegt es ihm näher, zu tadeln, als zu loben. Er nennt den Segen das Höchste, das es überhaupt gibt:[1] 'Was ist herrlicher oder besser, als Gottes Segen? .... Der Segen ist eine Salbe auf dem Haupte des Gerechten vor Gott, wie die Salbe auf dem Haupt Aarons'. Leider wird nur in ganz allgemein gehaltenen Worten davon geredet, worin der Segen besteht: er 'offenbart sich dem Gerechten, der würdig ist, dem Herrn zu nahen'. Es hat fast den Anschein, als habe Schenute den Segen Gottes, rein transszendental, nur in einem günstigen Urteile vor Jesus' himmlischem Richterstuhle erblickt.

Viel ausführlicher spricht Schenute von Gottes Fluch. Seine Mönche gaben ihm Anlaß genug, gerade diesen Gedanken auszuführen. Schenute unterscheidet deutlich, wenn auch nicht überall mit der gleichen Schärfe,[2] eine doppelte Gottesstrafe: ein Gericht 'an diesem Orte jetzt', d. h. auf Erden während des Lebens, und ein anderes 'am Tage des Gerichts', d. h. das Endgericht.[3]

Das irdische Gericht besteht vor allem aus 'Bedrängnissen', die über den Menschen kommen oder, wie Schenute sich ausdrückt, von 'dem unbarmherzigen Engel' über ihn verhängt werden. Es ergeht auch über die heimlichen Sünder und ist so für die Gerechten ein Merkmal, an dem sie die Bösen erkennen können.[4] Und es ist gut, daß es ein solches Merkmal gibt; denn der Verfluchte ist unrein;[5] mit Unreinen aber darf man nicht verkehren.[6] Freilich ist dieses Merkmal nicht untrüglich. Einmal trifft das irdische Gericht durchaus nicht alle, die es verdienen.[7] Und zweitens kommen Unglücksfälle auch über die Gerechten; das Elend dient ja nicht nur dem Fluche, sondern auch der erziehenden Liebe: der Herr 'lehrt uns durch Leiden und Geißelhiebe, wie geschrieben steht'.[8] Außerdem

1) Sp 1 3.
2) Sehr unklar ist z. B. Sp 1 2.
3) Sp 1 46, vgl. Sp 1 7.
4) Sp 1 2, vgl. Sp 1 90.
5) Sp 1 3 6) Sp 1 5. 7) Sp 1 46f.
8) Sp 2 54. Vgl. Sp 2 12 (Gott lehrt 'durch harte Schicksale, damit wir Buße tun') Sp 1 41 (Schenute faßt eine schwere Krankheit als Schlag der Zuchtrute Gottes auf).

müssen die Gläubigen schon deshalb Unglück erdulden, weil auch Christus und die Heiligen gelitten haben.[1] So erklärt es sich, daß es oft nicht nur den Gerechten, sondern den Verfluchten selbst unbekannt ist, wer denn eigentlich unter Gottes Gericht steht.[2]

Die Wirkung der göttlichen Verdammung besteht aber nicht nur in irdischem Leide, sondern auch darin, daß der Sünder immer zu weiteren schlechten Taten fortgerissen wird: 'Der Fluch überantwortet den bösen Menschen der Befleckung, dem Diebstahl, der Lüge und aller Übertretung'.[3]

Über das Endgericht erfahren wir von Schenute nicht viel. Eine Urteilsverkündigung geht ihm voraus.[4] Die Bestrafung selbst scheint sich Schenute ziemlich realistisch vorgestellt zu haben, als ein verzehrendes Feuer, das der 'unbarmherzige Engel' entflammt.[5] Nur an Einer Stelle[6] wird das Feuer, das die Verdammten quält, symbolisch umgedeutet: die Bösen seien in ihre Lüste und Begierden gebannt. Man sieht jedenfalls: über die Dinge der Endzeit, an denen ja die Frömmigkeit kein unmittelbares Interesse hat, dachte Schenute sehr wenig nach. Das ist umso bemerkenswerter, als in der altägyptischen Religion gerade das Gericht im Jenseits, in der 'Halle der beiden Gerechtigkeiten', eine sehr große Rolle gespielt hat.[7] Wir erkennen daraus, wie fremd den Kopten selbst die Grundgedanken der alten Nationalreligion geworden waren.[8]

Nur drei Punkte, die das Endgericht betreffen, hebt Schenute unermüdlich und entschieden hervor, drei Punkte, die für seine Frömmigkeit von höchster Wichtigkeit gewesen sein müssen.

Einmal betont er,[9] daß die Vergeltung Gottes nach den Werken gerecht sein wird. Wenn der Orientale von Gericht

---

1) Sp 3 18 u. ö.
2) Sp 1 3, vgl. Sp 1 46.
3) Sp 1 2, vgl. Sp 1 7. 38. Der Gedanke geht natürlich auf Röm 1 24—31 zurück.
4) Sp 1 60 3 20.
5) Sp 1 2, vgl. Sz 476 Sp 4 155.
6) Sp 1 1f.
7) Totenbuch Kapitel 125. 8) Vgl. o. S. 29 Anm. 4.
9) Sp 1 61 3 26 Sz 388 et passim.

hört, so denkt er meist gleich an Bestechung und Rechtsbruch. So mußte Schenute, gerade weil er so oft von Gott als dem Richter sprach, energisch zum Ausdruck bringen, daß der himmlische Richter auch himmelhoch über dem irdischen steht.

Zweitens wendet sich Schenute[1] gegen die Lehre vom Fegefeuer, die seit Klemens von Alexandria und Origenes hier und da in der Kirche auftrat, allerdings im gesamten Morgenlande wenig Anerkennung fand.[2] ʽAlle Heiligen halten diese Welt für ein Gefängnis wegen ihrer vielen Leiden. Also kämen sie aus einem Gefängnisse in das Gefängnis der Unterwelt? Dann würden sie vielmehr[3] beten, es möchten die Tage ihres Todes nicht nahen! Dann würde ihr Herzeleid maßlos sein! Denn statt daß sie sich freuen, nun zum Herrn zu kommen, würden sie in die Unterwelt geführt werdenʼ. Ein Zitat aus der vita Antonii dient Schenute zum Beweise für die Richtigkeit seiner Ansicht.

Zu dem Weltschmerze, der aus den eben mitgeteilten Sätzen spricht, steht nun ein drittes, massiv materialistisches Stück von Schenutes Eschatologie in merkwürdigem Gegensatze. Schenute redet ausführlich,[4] und zwar sichtlich in freudiger Erregung, von der körperlichen Vollkommenheit der Verklärten. ʽAuch wenn man deine Augen aussticht, wirst du dich bei der Auferstehung mit deinen Augen erheben .... Auch wenn man dein Haupt abschlägt, wirst du dich mit ihm erheben. Auch wenn man dir Glied für Glied zerschneidet, wirst du dich nicht nur erheben, ohne daß der kleine Finger deiner Hand fehlt oder die kleine Zehe deines Fußes; sondern du wirst dich auch erheben als geistlicher Leibʼ. Ist es Schenutes Weltfreudigkeit, die hier zum Durchbruch kommt? Oder ists eine Spur griechischen Schönheitsgefühls, wie wir es schon in der Ausdrucksweise seiner Predigten zu entdecken glaubten?[5] —

Die Gesamtanschauung Schenutes forderte es, daß die menschliche Willensfreiheit ohne Beschränkung gewahrt blieb.

---

1) Sz 418.
2) Vgl Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. II³ S. 65 Anm. 4.
3) Statt **ⲛⲧⲟⲟⲩⲛ** ist vielleicht **ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲟⲛ** zu lesen.
4) Sp 3 20 f.
5) S. o. S. 72.

Nur wenige Stellen sind mir aufgefallen, die einen deterministischen Klang zu haben scheinen; und diese sind sicher durch die Diktion der Bibel bestimmt. Sp 3 20 z. B. redet Schenute von dem, 'der erwählt ist, sich zu Jesus zu bekennen'. Und Sp 3 21 wird gefordert: 'Bitte Jesus, den Herrn der Herrlichkeit, daß du nicht in Bosheit fallest'. Im allgemeinen wird die Freiheit des Willens überall vorausgesetzt. So ist Sp 1 98 in sehr charakteristischer Weise von einer Hoffnung die Rede, die auf Gott, Jesus und 'das Werk der Gerechtigkeit' gegründet ist, d. h., nach Schenutes Sprachgebrauch, auf die guten Werke der Menschen: wer sündigt, vergewaltigt sich selbst.[1] Schenute weist sogar mehrere Male die Behauptung direkt zurück, der Mensch sei unfrei. Als er einmal die Brüder tadelt,[2] macht ihm ein Mönch den Einwand: 'Lastet nicht die Schwere der Werke dieser Welt (*αἰών*) und die Menge der Materie (*ὕλη*) bei allem Irdischen auf uns?' Und als Schenute vor dem Komes Chossoroas über die Erfüllung von Gottes Geboten predigt,[3] wird ihm entgegnet: 'Der Teufel drückt uns nieder und hindert uns und läßt uns dies nicht tun und hält uns vom Guten ab'. Beide Male werden die Einwendungen von Schenute energisch verneint. Er gibt sogar einmal,[4] als ein verkommener Mensch Jesus den Erlöser nennt, seinem Indeterminismus den scharfen Ausdruck: 'Komme zuerst aus deiner Unreinheit heraus; dann sprich: mein Erlöser'. Schenute geht noch weiter. Er stellt fest, daß es selbst sündlose Menschen in der Welt gibt:[5] 'Wir sind alle (ins Kloster) gekommen, um unsere Sünden zu bereuen; oder, wenn einige hereinkamen, die sündlos waren, (so kamen sie,) um zu kämpfen, daß sie nicht sündigten'. Allerdings muß zum Verständnis dieser Sätze bemerkt werden, daß Schenutes Sündenbegriff recht eng ist. Schenute sagt z. B. einmal, sein Schüler Bēsa sei zwar sündlos, aber kleinmütig.[6] Immerhin ist es sehr beachtenswert, daß Schenute den Satz: es gibt sündlose Menschen, so klipp und klar auszusprechen gewagt hat.[7]

1) Sz 479. 2) Sp 2 13. 3) Sz 466. 4) Sp 5 83.
5) Sp 3 28, vgl. Sp 2 13.
6) ⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧ. Vb 17.
7) Die Anschauung, daß es sündlose Menschen gibt, ist in der koptischen Kirche nicht allgemein gewesen. p 2 1—8 beklagt sich ein Mönch über schlechte Behandlung. Er führt diese darauf zurück, daß er die

Es wird dem Leser vielleicht aufgefallen sein, daß bis jetzt noch nicht davon die Rede war, wie Schenute über die Sündenvergebung und ihre Vermittelung denkt. Der Grund liegt darin, daß sie bei Schenute nur eine sehr geringe Rolle spielt, ja nur ganz selten erwähnt wird. Wohl besitzt er persönlich ein sehr lebhaftes Sündenbewußtsein. In seinen zahlreichen, oft tief ergreifenden Bekenntnissen hat er es mit bewundernswürdiger Offenheit ausgesprochen.[1] Aber an den wenigen Stellen, die auf das Wesen der Sündenvergebung eingehen, werden nur Gedanken wiederholt, die in der griechischen Theologie der damaligen Zeit gang und gäbe waren. Durch die Reue ist die Schuld weggenommen,[2] während die Sündenstrafe, d. h. das irdische Leid, dadurch nicht berührt wird: 'Ich weiß, daß dieser (falsche) Eid seit Monaten nicht mehr auf mir lastet, wie auch all meine anderen Sünden; (denn) ich ward voll Scham und Schande.[3] Gott, achte auf meine Seele und erlöse sie vom Fluche dieses Eides!'[4] Wenig später[5] wird in demselben Schriftstücke gesagt, Gott verzeihe allen, die bereuen (*μετανοεῖν*). Diese Anschauungen sind sehr einfach und verständlich. Aber es ist mir mehr als zweifelhaft, daß sie für Schenute religiösen Wert besaßen. Sein Sündenbewußtsein war zu stark, als daß es sich durch Überlegungen jener Art hätte beruhigen lassen; tatsächlich bricht es auch in dem Briefe immer wieder durch, aus dem die eben übersetzten Stellen stammen.[6] In Wahrheit wird Schenutes Sündenbewußt-

---

mißliebige These aufgestellt hat: 'Nohe (Noah) und Abraham und Isaak und Jakob und all unsere heiligen Väter und das ganze gerechte Volk von Anfang an schützte Gott vor allem Fluche und allem Zorn und allem Grimm, da sie nicht gegen ihn sündigten .... Deshalb gibt es auch jetzt (Mönchs)gemeinden, die der Herr schützt, ... weil auch sie ausharren in Reinheit und gerechten Werken'.

1) Hauptstellen: Sp 1 1. 38. 40. 48. 55. 89 ff.

2) Sz 400.

3) D. h. ich empfand Reue.

4) Der 'Fluch dieses Eides' ist eine Krankheit, an der Schenute gerade leidet, und die er als Strafe für seinen 'Meineid' auffaßt.

5) Sp 1 43.

6) Das griechische Christentum konnte sich mit diesen Überlegungen begnügen, weil ihm die Sündenvergebung hinter der Vergottung des Menschen ganz zurücktrat; die Vergottung aber dachte man sich durch Christus' Werk bewirkt: so kam der reiche religiöse Gehalt des Neuen Testamentes doch wenigstens einigermaßen zur Geltung.

sein nicht anders gewichen sein, als es entstanden ist: es machte sich geltend, wenn durch bitteres Leid oder schwere Mißerfolge sein Kraftgefühl gebeugt, sein Ansehen erschüttert war; es verließ ihn, wenn er sich wieder im vollen Besitze seiner Macht wußte.

Zur Ehre Schenutes und seines Christentums müssen wir allerdings erwähnen, daß, wie eine Erinnerung aus der Urzeit der Kirche, auch bei ihm hier und da die Vorstellung anklingt, Jesus und sein Werk stehe mit der Sündenvergebung in gewissem Zusammenhange. Er redet Jesus an:[1] 'Mittler (*μεσίτησ*) meines Gewissens (*συνείδησισ*)'. Er hebt hervor, daß Jesus' Tod zu Tränen zwingt, daß er 'deinetwegen' litt.[2] Er schwingt sich einmal[3] sogar zu dem Satze auf: 'Diese drei (Joh 19 14) Stunden, die er (Jesus) ans Holz genagelt war, versöhnten die ganze Kirche mit seinem Vater und mit ihm'.[4] Aber nie werden diese Gedanken weiter ausgeführt, nie religiös verwertet: es sind unverstandene Formeln, die Schenute seinen Lehrern nachspricht oder alten Liturgien entlehnt.[5]

Es ist überhaupt erstaunlich, wie wenig Schenute mit der Person Jesus' religiös anzufangen weiß. Als Mensch ist ihm Jesus ein Trost im Leiden, weil auch er gelitten hat.[6] Seine Gottheit hat keine andere Bedeutung, als daß sie das Endgericht herbeiführt.[7] Begreifen können wir allerdings sehr leicht, wie Schenute zu dieser öden Christologie gekommen ist. Er übernahm die christologischen Formeln der griechischen Kirche, die natürlich zu seiner Anschauung von den religiösen Pflichten, wie

1) Sz 400.

2) Sp 3 19 (Anrede an den Zuhörer: die Stelle ist aus einer Predigt genommen).

3) Sbm 208.

4) Ähnliche Stellen finden sich Sp 1 78 2 18 4 91 5 74.

5) Daß Schenute die ursprüngliche religiöse Bedeutung des 'Christus für uns' nicht zu würdigen weiß, zeigt aufs deutlichste seine Äußerung Paris Copte 68 fol. 24ff. S. ⲛⲉ: 'Es ziemt sich und ist notwendig, daß all diese Heiligen und ihr König Jesus nach den Erfolgen ihrer Leiden und ihres Blutes bei uns suchen, ob wir Früchte gebracht haben, die würdig sind der Schläge und der Verhöhnungen, die man ihnen unsertwegen zufügte'. Hier wird also das, was die Heiligen 'unsertwegen' litten, dem Leiden Christus' unbedenklich gleichgestellt!

6) Sp 3 18 5 45.

7) Sp 1 60 3 20.

zu seiner ganzen Frömmigkeit nicht paßten. So ergab sich von selbst die Notwendigkeit, daß die Person des Herrn für ihn religiös bedeutungslos blieb. Denn eine neue Christologie zu schaffen, wäre von einem koptischen Mönche des vierten und fünften Jahrhunderts zu viel verlangt: man darf an einen Schenute nicht mit Forderungen herantreten, die ein Augustin nicht erfüllt hat.[1] Leider ist das Unheil unermeßlich gewesen, das Schenute durch seine sozusagen christuslose Frömmigkeit verschuldet hat. Sie hat dazu geführt, daß Christus den Kopten im Laufe der Zeit ein bloßes Wunderwesen wurde.[2] Zwar steht Schenute selbst einer solchen Auffassung noch fern.[3] Aber bereits seine Biographie zeigt in erschreckender Weise, wie des Meisters Versäumnis böse Früchte trägt, wie Jesus aus dem Heiland der Welt zu einem Zauberer wird und eigentlich zu nichts anderem mehr da ist, als seine Freunde auf Erden mit magischen Künsten zu ergötzen.[4]

Schenute ist auch in anderen Punkten von dem Aberglauben der späteren Kopten weit entfernt. Vor allem findet sich bei ihm noch keine Spur von der Engelmythologie der folgenden Geschlechter, die aus den Dienern Gottes teils selbständige Untergötter machte, teils Dämonen, und sie in Beschwörungsformeln anrief, wie vorzeiten die Söhne des Horos. Schenute weiß von ihnen nur, daß sie den Menschen helfen, gute Werke zu tun.[5] Er scheint ferner anzunehmen, daß sie den Menschen je und dann

1) Es ist bekannt, daß Augustin, aus ganz ähnlichen Gründen wie Schenute, zwischen seiner Heilslehre und Ethik einerseits, und der überlieferten Christologie andrerseits keine Verbindung hat finden können.

2) Vgl. Kattenbusch, Vergl. Confessionskunde I S. 223.

3) Es ist allerdings charakteristisch, daß er Jesus viel öfter den 'Herrn der Herrlichkeit' nennt, als den Heiland.

4) Ein besonders drastisches Beispiel hierfür findet sich V^b 15f. V^a 327ff. E 8: Schenute redet in der Wüste mit Jesus; plötzlich, ohne allen Grund, spricht er das Verlangen aus, ein Schiff zu sehen, und der Heiland ist ihm in der Tat willfährig. — Auch Schenutes Gottesvorstellung ist, wie die der ganzen Zeit, durchaus nicht rein religiös. Er nennt Gott mit Vorliebe den 'Herrn des Alls' oder 'meinen Schöpfer' (ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟⲓ̈). Vater (im ethischen Sinne) ist Gott für Schenute nicht: nur sehr selten (Sz 484 Sp 4 134) hat sich Schenute Röm 8 38f. anzueignen gewagt.

5) Sp 1 75.

sich offenbaren, sie unter Umständen bekämpfen, aber nie ihnen unterliegen können.[1] Derartige Anschauungen Schenutes sind jedoch so selten, daß wir ihnen keine hohe Bedeutung zumessen dürfen. Wer sich das Pauluswort Gal 1 8 aneignet,[2] in dessen religiösem Denken können die Engel keine bevorzugte Stellung einnehmen.

Öfter wird von Schenute der Teufel[3] erwähnt, aber ebenfalls ohne alle Zutaten des Volksaberglaubens: der Satan gilt, ganz allgemein, als der Urheber des Bösen; er wird nirgends zu einem Schreckgespenste oder zum Mittelpunkt unheimlicher Gruselgeschichten.

Dagegen werden die Heiligen noch seltener genannt, als die Engel. Man soll ihrer gedenken; denn die Erinnerung an ihre Leiden tröstet im Unglück.[4] Daß die Heiligen für die Gläubigen bitten, wird nur an Einer Stelle gesagt.[5] Es verdient noch besonders hervorgehoben zu werden, daß Schenute dort, wo er bestimmte Heilige nennt, immer nur biblische Namen aufzählt, wie Joseph, Susanna, Stephanos.[6] Von Marienverehrung finden wir bei Schenute nicht die geringste Spur. Sp 5 25 f. ist eine Predigt überliefert, die am Feste der Himmelfahrt Marias gehalten wurde: sie erwähnt die Mutter des Herrn mit keinem Worte.

Das Zurücktreten alles Aberglaubens bei Schenute ist wohl nur zum geringsten Teile eine Folge seiner griechischen Bildung; die, wie wir sahen,[7] recht äußerlich war. Sie wird vielmehr vor allem daraus abzuleiten sein, daß er Wert darauf legte, mit der Bibel übereinzustimmen. Unzählige Male lesen wir bei ihm 'wie geschrieben steht' oder 'nach (κατά) den Schriften (γραφή)'. Daß ihm dabei der Psalter besonders wertvoll war,[8] namentlich in Stunden der Not,[9] würde begreiflich sein, auch wenn dieses Buch nicht das tägliche Brevier der Mönche gewesen wäre.[10]

1) Sz 381.
2) Sp 1 7, S. 54 mitgeteilt.
3) Er heißt oft 'der Dämon' (δαίμων).
4) Sp 3 18. Jesus steht also in diesem Punkte den Heiligen gleich (s. o. S. 81 Anm. 5).
5) Sp 1 56.
6) Sp 3 18, vgl. Sp 5 32.
7) Vgl. § 15.
8) Sp 1 1. 9) Sp 5 47. 62 vgl. 68.
10) Schenute ist mehr Schrifttheolog, als irgend ein anderer Kirchen-

Damit glaube ich die religiösen Anschauungen Schenutes erschöpft zu haben. Man wird sich vielleicht wundern, daß sie nicht reicher waren. Aber alle Männer, deren Gefühl und Wille stärker ausgebildet sind als ihr Verstand, arbeiten nur mit wenig Vorstellungen, doch mit diesen um so intensiver. So dürfte sich vor allem der auffallende Umstand erklären, daß Schenute einen Heilsbegriff gar nicht ausgebildet hat. Er war durch seinen Beruf zu sehr an die Arbeit in dieser Welt gebunden; so fand er keine Zeit, über die Güter des Gottesreichs oder über Zukunft und Jenseits sich Gedanken zu machen.

Fragen wir zum Schlusse: woher stammt die Eigenart der Frömmigkeit Schenutes? Es würde natürlich verfehlt sein, etwa an Einflüsse Augustins zu denken: außer anderen Gründen spricht dagegen schon die Zeitrechnung. Aber eine Parallele zu Augustin, wenngleich eine bescheidene, liegt allerdings vor. Auch Schenute hat seiner Kirche eine rein sittliche Frömmigkeit geschenkt, die von dem metaphysischen Erlösungsgedanken der Griechen frei war und so von all seinen Volksgenossen verstanden und nachempfunden werden konnte.[1] Die Vorbedingungen, die diese Frömmigkeit ermöglicht haben, möchte ich in dem ägyptischen Nationalcharakter suchen. Der Grundgedanke Schenutes, daß Gehorsam notwendig ist, war dem ägyptischen Bauernvolke ebenso eingeboren, wie alle Philosophie und namentlich alle Metaphysik ihm fremd war. Es war durch den Zwang der Tatsachen zu der Erkenntnis genötigt, daß nur eine feste Regierung,

---

schriftsteller seiner Zeit. Vielleicht erklärt sich das aus dem altägyptischen Vorurteile, nur Geschriebenes sei wahr (vgl. darüber z. B. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum I S. 165). — Schenutes Bibelzitate sind, soviel ich feststellen konnte, ziemlich genau. Sie werden also für den künftigen Herausgeber der saïdischen Bibel eines der wichtigsten textkritischen Hilfsmittel sein.

1) Daß Schenute, und keiner vor ihm, diese Frömmigkeit geschaffen hat, kann nicht bestritten werden: was Geist und Bildung und Tiefe des Gefühls betrifft, reicht kein christlicher Ägypter ihm das Wasser, der vor ihm oder gleichzeitig mit ihm gelebt hat. Pahōms und seiner Nachfolger Schriften sind, soweit wir sie verstehen, rein praktisch: bestimmten Anlässen verdanken sie ihr Dasein, und über diese Anlässe gehen sie, ganz im Gegensatze zu Schenute, nicht hinaus. Und eigene Gedanken haben sie in ihren Werken nirgends niedergelegt: sie bieten nur Schriftstellen und Umschreibungen von Schriftstellen.

die alle Kanäle und Deiche in stand hielt, dem Lande zum Wohlstand verhelfen konnte. Ists da ein Wunder, daß man das Verhältnis der Menschen zu Gott ebenso betrachtete, wie das der Untertanen zur Obrigkeit? daß man die griechische Anschauung von der Erlösung nicht verstand, und sie so durch eine rein ethische Auffassung ersetzte, in der der Gehorsam die Hauptrolle spielte? Schenute war überdies deshalb noch ganz besonders dazu geschaffen, diese Auffassung ins Dasein zu rufen, weil er als Mönch den Wert des Gehorsams doppelt zu würdigen gelernt hatte.[1]

§ 17. Schenute als Theolog.

So eigenartig die Frömmigkeit Schenutes ist: zu einer Theologie im eigentlichen Sinne hat er es nicht gebracht. Er war zu sehr Ägypter, als daß er das Bedürfnis gefühlt hätte, seine Vorstellungen zu einer einheitlichen Weltanschauung zusammenzufassen. Nur schwache Ansätze einer gedankenmäßigen Fest-

---

1) Es möchte vermessen erscheinen, Schenute mit Augustin zu vergleichen, namentlich wenn man bedenkt, wie ernst Augustin, und wie oberflächlich Schenute das Problem von Sünde und Gnade genommen hat. Es liegt mir fern, den Ruhm Augustins zu schmälern. Aber ich möchte daran erinnern, daß Augustin aus einer Provinz hervorging, die den Gipfel der Kultur erreicht hatte, und daß er gerade in dieser Provinz eine eigenartig ausgeprägte Form des Christentums bereits vorfand, die er nur zu vollenden brauchte. Schenute stammte aus einem ungebildeten Bauernvolke und mußte einem Bauernvolke das Christentum mundgerecht machen, das Jesus bis dahin innerlich fremd gegenüberstand. Schenute hatte eine ganz neue Aufgabe zu lösen, nicht eine halb schon gelöste zu vollenden. Man wird deshalb Schenute nicht anrechnen dürfen, daß er wertvolle Teile von dem religiösen Gehalte des Christentums preisgab: nur so war es ihm möglich, das, was er zurückbehielt, zu seinem ureigensten Besitze zu machen. Die intellektuelle Ehrlichkeit, die jenen Verzicht veranlaßt hat, bürgt dafür, daß seine Frömmigkeit christlicher gewesen wäre, falls sein Volk und seine Zeit eine größere religiöse Reife erlangt haben würden. Das Unglück der Kopten aber war es, daß Schenute keinen Nachfolger fand, der sie tiefer in das Christentum eingeführt hätte. — Es versteht sich von selbst, daß Augustin nur als Vollender des abendländischen Christentums, nicht auch als Reformator der religiösen Stimmung mit Schenute verglichen werden darf. Der Reformator Augustin hat zu seiner Zeit seinesgleichen nicht gehabt.

stellung des religiösen Gefühls entdecken wir, und auch diese verleugnen nicht, daß sie dem Griechentume entlehnt sind.[1]

Schenute war der kirchlichen Theologie nicht ganz ferngeblieben. Allerdings scheint er aus ihrer Litteratur nur einige asketische Stücke zu kennen, wie die Lebensbeschreibung des Antonius von Koma[2] und andere Schriften des Athanasios,[3] und einige Ketzerbestreitungen, wie die Acta Archelai.[4] Der König unter den griechischen Theologen, der große Origenes, ist auch ihm, wie seinen Brüdern in Schiēt (Sketis), ein fluchbeladener Ketzer.[5] Daß sich trotzdem manche Gedanken der landläufigen kirchlichen Wissenschaft bei ihm wiederfinden, haben wir bereits oben gesehen.[6] Für Schenutes Gesamtanschauung sind solche ganz vereinzelte Sätze vollkommen bedeutungslos.

Ein paar Anklänge an Gedanken der griechischen Dogmatik können auf den Titel 'Theologie' selbstverständlich nicht Anspruch erheben. Streng genommen pflegt Schenute nur dann

---

1) Freilich finden wir bei Schenute oft eigenartige Bilder (z. B. Sp 1 6: über die bösen Menschen seufzt nicht nur der Gerichtsengel, sondern auch 'der Logos und die Wahrheit'), in denen wir tiefsinnige Weisheit suchen müßten, falls wir sie etwa bei Augustin lesen würden: bei Schenute, dem Morgenländer, sind sie natürlich nichts anderes, als Bilder einer lebhaften Einbildungskraft.

2) Sz 418 f. Vgl. auch das Bruchstück der 'Blütenlesehandschrift' (s. o. S. 10 f.) zu Cambridge.

3) Sp 5 26. Athanasios ist auch dem Archimandriten Moses bekannt (z 531).

4) Sp 3 39: 'Aber auch Archelaos, der Bischof von Karcharis in Mesopotamien, redete einiges gegen Manes, die Wurzel der Manichäer'. — Von der sonstigen theologischen Litteratur kennt Schenute den bei Migne, Patr. Lat. XXIII Sp. 87 abgedruckten Pahōmbrief, den er z 468 zitiert: 'cane tu ω ne forte ω tibi canat' = ϫω ϵω ⲙⲡⲣⲧⲣϵω ϫω ϵⲣⲟⲕ 'rede über ω, laß nicht ω über dich reden'. Allerdings nennt Schenute als Verfasser nicht Pahōm (dessen Name ist nur vom Abschreiber an den Rand gesetzt), sondern einen 'guten, weisen und frommen Vater'. Aber man darf daraus nicht schließen, daß dem Schenute das betreffende Pahōmstück etwa nicht unter Pahōms Namen vorlag. Die Predigt, in der Schenute den Pahōmbrief zitiert, ist vor einem Hegemon gehalten; bei diesem durfte man Bekanntschaft mit Pahōm vielleicht nicht voraussetzen: so unterließ Schenute, Pahōms Namen anzuführen.

5) Sp 2 84.

6) Sündenvergebung durch Reue, s. o. S. 80.

mit den Gegenständen der Frömmigkeit sich wissenschaftlich zu befassen, wenn der Kampf gegen Feinde der Kirche ihn dazu zwingt. Solche gab es damals in Ägypten ziemlich viele. Erwähnt werden zunächst Meletianer und Arianer.[1] Eine Gefahr für die Kirche scheinen diese jedoch nicht mehr gewesen zu sein: eine ausführliche Polemik gegen sie findet sich nirgends. Sp 3 36—39 lesen wir allerdings eine Verteidigung der Unsterblichkeit der Seele, die gegen Arianer und 'Hellenen'[2] gerichtet sein will; dem Inhalte nach kann sie sich aber nur auf Heiden beziehen. Es ist das zugleich das einzige Schriftstück von Schenutes Hand, in dem die alte Religion mit theologischen Gründen bekämpft wird: meistens begnügt er sich mit Schmähungen. Jene theologischen Gründe sind freilich schlicht genug: der einfache Hinweis auf Gottes Allmacht muß alle Einwände wider die Unsterblichkeit der Seele niederschlagen.

Eingehender beschäftigt sich Schenute mit den Manichäern. Er verteidigt gegen sie das Recht und den Wert des Alten Testamentes mit einer höchst gewagten Deutung des Hohen Liedes (das doch selbst zum Alten Testamente gehört!):[3] 'Höre, was die Schrift sagt! Einmal: Wir werden deine Brüste mehr als den Wein lieben; d. h. das Alte und das Neue (Testament); sie (die Schrift) sagte nicht: Deine Brust. Zum anderen Male: Deine beiden Brüste sind wie zwei Zwillingszicklein; d. h. das Neue und das Alte (Testament). Ferner: Ein Myrrhenzweig ist mir mein Bruder; er wird inmitten meiner Brüste sein; d. h. das Alte und das Neue (Testament)' u. s. w.

Am interessantesten ist vielleicht das Schriftstück Sp 2 87. 82—85, in dem sich Schenute ausführlicher über christologische Probleme verbreitet. Einige Mönche haben sich die ketzerische Frage erlaubt: 'Existierte Jesus denn, bevor er aus der heiligen Jungfrau Maria ward?' Schenutes Antwort ist sehr charakteristisch. Zunächst zählt er in größter Ausführlichkeit die biblischen Beweisstellen für Jesus' Präexistenz auf. Dann fährt er fort: 'Aber zu fragen: Wie ward er denn Mensch im Leibe der heiligen Jungfrau — wer bist du, du unklarer Kopf? Tu mir

1) Sp 5 28.
2) D. h. Heiden, s. o. S. 27.
3) Sz 420, vgl. Sz 450 f. Sp 3 39. Berlin Orient. 1611 4.

zuerst kund, wie du im Leibe deiner Mutter entstanden bist! Du solltest doch die Kraft Gottes und seine Stärke kennen!' So wird auch hier durch den Hinweis auf Gottes Allmacht das Problem 'gelöst', d. h. das Mysterium konstatiert.

Besonders wertvoll wird dieses Schriftstück dadurch, daß es den Nestorios[1] erwähnt und bekämpft. Wie wenig Verständnis Schenute ihm entgegenbrachte, sehen wir daraus, daß er die Anschauungen seines Gegners völlig verdreht: 'Sie (Maria) gebar einen tüchtigen Menschen, der Moses und David und anderen glich': das soll der ganze Inhalt der nestorianischen Christologie sein. Natürlich wird es Schenute sehr leicht, einen solchen Satz zu bekämpfen.

Am Schlusse der Schrift wendet sich Schenute gegen die symbolische Abendmahlslehre, zu der sich, im Anschluß an Nestorios und Origenes, einige seiner Mönche bekannten.[2] Er gibt bei dieser Gelegenheit auch eine Darlegung seiner eigenen Auffassung des Sakramentes, die, wohl unter dem Einflusse der Liturgie, eine reale Gegenwart von Christus' Leib und Blut annimmt. Für die christologischen Probleme der Abendmahlslehre hat Schenute natürlich kein Verständnis: der Hinweis auf Gottes Allmacht muß auch hier alle Bedenken des zweifelnden Verstandes niederschlagen. Schenutes wichtigste Sätze lauten: 'Das Brot und der Wein liegen auf dem heiligen Tische des Herrn und ruhen auf ihm: Brot und Wein ist ihr Name. Wenn man aber jene furchtbare[sic] Eucharistia über ihnen spricht und Gott der Herr seinen heiligen Geist aus den Himmeln über sie sendet, ist es nicht mehr Brot oder Wein von da an, sondern der Leib und das Blut des Herrn'. Freilich ist diese reale Abendmahlslehre alles eher als folgerichtig; denn Schenute fährt fort: 'Alle Werke Gottes geschehen in Glauben. Wenn du Glauben hast, so hast du die Vollendung des Sakramentes (*μυστήριον*). Wenn du keinen Glauben hast, so hast du keine Hoffnung auf das Sakrament und den Herrn des Sakramentes . . . . . Das Brot und das Wasser[3] sind das Leben der Leiber des Menschen.

1) Er ist zur Zeit der Abfassung bereits tot.

2) Schenute läßt sie ihre Ansicht in die Worte kleiden: 'Wie sollte des Herrn Leib und Blut Brot und Wein sein?'

3) Es ist in hohem Grade auffallend, daß sich hier eine Erinnerung

Aber der Leib und das Blut des Herrn sind das geistliche Leben unserer Seelen'. Schenute ist also noch weit davon entfernt, zu behaupten, daß Leib und Blut mit den Zähnen zerbissen werden, wie spätere Zeiten sich mit Vorliebe ausdrücken. In dieser Zurückhaltung Schenutes ist vielleicht eine leise Nachwirkung altgriechischer Theologie zu erblicken.[1]

Auch zu anderen theologischen Versuchen ist Schenute von seinen Mönchen angeregt worden. So haben wir Sp 3 17 f. ein Bruchstück einer Osterpredigt, in der er sich nicht ohne Geschick bemüht, die Verschiedenheiten der Berichte über Jesus' Verklärung mit einander auszugleichen. Mt 17 1 Mk 9 2 stehe 'nach sechs Tagen', Lk 9 28 'nach etwa acht Tagen'. Schenute löst den Widerspruch folgendermaßen: 'Es ist nicht gesagt: am sechsten Tage. (Vielmehr) wenn sechs Tage verflossen, ehe er (auf den Berg) hinaufging, abgesehen (*χωρίσ*) von dem Tage, an dem er dieses Wort (Mk 9 1 c. par.) sprach, so ist klar, daß er am achten Tage (hinauf)gegangen ist, sodaß sie beide recht haben. Wer (aber) sagt: Es ist nicht so, macht sie auf jeden Fall zu Lügnern'.

Noch muß einer merkwürdigen Vorstellung Schenutes gedacht werden. Sp 3 19 redet er von Jesus' 'Gottheit, die gefördert wird (*προκόπτειν*) durch die Menge derer, die an ihn glauben'. Ich habe diesen Gedanken sonst nirgends gefunden. Griechisch ist er nicht. Sollte er ein Stück gnostisches Erbe sein?

§ 18. Schenutes Beteiligung an den dogmatischen Streitigkeiten.[2]

Obwohl Schenute, wie wir sahen, für die griechische Theologie so gut wie gar kein Verständnis hatte, war er doch ein zu

---

erhalten hat an die einst weit verbreitete Sitte (vgl. Harnack in den Texten und Untersuchungen[1] VII 2 S. 115—144), das Abendmahl mit Brot und Wasser zu feiern, statt mit Brot und Wein — auffallend besonders deshalb, weil man bei der Austeilung des Sakramentes in Schenutes Kloster nicht Wasser, sondern mit Wasser vermischten Wein verwandte (Sz 525).

1) Ähnlich wie Schenute äußert sich das namenlose saïdische Bruchstück p 4 115—180 = p 5 70 über das Abendmahl. Über Verfasser und Zeit dieses Textes vermag ich nichts zu sagen. Vgl. auch Berlin Or. 1613 1.

2) Vgl. Revillout, Revue de l'histoire des religions VIII S. 549—556.

treuer Sohn seiner Kirche, als daß er sich nicht an der Bekämpfung der Ketzer beteiligt hätte. Was er durch mündliche oder schriftliche Polemik geleistet hat, ist bereits im vorigen Paragraphen besprochen worden. Schenute hat aber noch mehr getan: im Jahre 431 nahm er, gemeinsam mit dem Archimandriten Viktor von Tabennēse und einem Klosterbruder, an dem Konzile von Ephesos teil.[1] Kyrill von Alexandria hatte ihn schriftlich dazu aufgefordert: vermutlich mochte er unter den kampfesmutigen Recken, die er als seine Leibgarde nach dem Norden mitnahm, die kräftige Faust unseres Helden nicht missen. Denn daß ihm Schenutes Körperstärke und nicht seine Beredsamkeit von Wert war, ist fast selbstverständlich: wäre es nur auf das Reden angekommen, so würde Kyrill allein Manns genug gewesen sein, sich durchzuschlagen. Und wirklich scheint Schenute auf dem Konzile ganz außerordentliche Proben seiner Kraft abgelegt zu haben. Zwar ist das oben[2] mitgeteilte Geschichtchen von Schenutes Ruhmestaten zu Ephesos lediglich eine 'fromme' Mönchssage. Aber Kyrill würde ihn damals kaum zum Archimandriten erhoben haben, wenn er sich nicht wirkliche 'Verdienste' um den 'Glauben' erworben hätte. Zum Überfluß erzählt uns Schenute selbst, daß er in Ephesos sehr eifrig bei der Sache gewesen ist.[3]

So werden wir dem Berichte von D^b 145 glauben dürfen, daß Schenute auch zu der Synode im Jahre 451[4] mitgenommen werden sollte: Papnūte, Archimandrit von Tabennēse, lud ihn persönlich dazu ein. Aber Schenutes Tage waren bereits gezählt. Er war zum Tode erkrankt, als Papnūte bei ihm eintraf.

Der Vollständigkeit halber muß hier noch das Fragment eines Schenutebriefes besprochen werden, der an den Kaiser gerichtet ist und sich ebenfalls auf die dogmatischen Streitigkeiten bezieht (z 383). Das Schriftstück lautet:

'. . . der nicht festhält an der Lehre der 118[5] Bischöfe, die sich in Nicäa versammelten. Da nun eure Majestät meines Verdienstes um eine Glaubenssache gedacht hat, mein Herr König, (so sage ich:) wer ist denn dieser tote Hund, daß er bei einer solchen Sache[6] vermit-

1) S. o. S. 41f. 2) S. 1. 3) Sbm 208.

4) Zum Konzile von Ephesos 449 wird Dioskur nicht in dem Maße physische Hilfskräfte gebraucht haben, wie zwei Jahre später: hier war sein Sieg von vorn herein so gut wie sicher. 5) So, Schreibfehler für 318.

6) Statt ⲛⲧⲉⲓⲙⲉ lies ⲛⲧⲉⲓⲙⲉⲓⲛⲉ, vgl. ⲛⲧⲉⲓⲛⲉ Sz 569.

telte? Der Hund zeigt, in der äußeren Weisheit[1], seine Zahmheit gegen den, der gegen ihn gütig ist, indem er vor ihm seinen Rücken oder seinen Schwanz bewegt und seine Ohren hinter seinem Kopfe niederläßt, wie die platonische Schule (*Πλατωνικὴ διδασκαλία*) sagt. Wenn der Hund dagegen einen sieht, der mit ihm kämpft, indem er einen Stein oder einen Stock gegen ihn erhebt, siehst du sogleich, wie seine Zahmheit, die er eben noch besaß, sich in Wildheit und Feindschaft gegen seinen Feind verwandelte, siehst du, wie er seine Wangen (?) zusammenzieht und seine Zähne weist, siehst überhaupt all seine Glieder voll heftigen Zornes gegen den, der gegen ihn den Stock oder den Stein erhob; denn er will die Glieder des Menschen zerreißen, der mit ihm kämpft. Da ich mich nun einmal mit dem Hunde verglich, wenn ich zu eurer Hoheit und eurer Majestät komme und den Glanz eures Ruhmes über jedem und auch über mir, diesem Geringsten, sehe, (so möchte ich doch sagen:) ich wollte allerdings nicht kommen wegen der Leute, die wider mich einen Stein auf den Wegen erheben oder einen Stein als Hindernis auf die Wege legen wollen, auf denen ich zu euch kommen soll. Indessen möge euer Gott liebender Brief nochmals zu mir kommen mit einem Geleitschreiben, deretwegen, die mit uns auf den Wegen streiten (?), d. h. wegen der häretischen und gottlosen Kanoniker. Denn du weißt, o mein Herr, daß sie mit denen nicht zufrieden waren, die stehen . . .'

Diese Urkunde setzt voraus, daß Schenute vom Kaiser zur Teilnahme an einer dogmatischen (?) Verhandlung eingeladen wurde. Sie ist kaum im Jahre 431 geschrieben: damals hatte Schenute noch keine 'Verdienste um den Glauben'.[2] Auch ins Jahr 451 kann sie nicht fallen: damals hätte der Kaiser Schenute, den treuen Anhänger Dioskurs, sicher nicht eingeladen: er wollte doch Dioskur stürzen. Ebenso kann der Brief nicht 449 verfaßt sein: damals brauchte sich Schenute vor niemandem zu fürchten. Ich setze den Brief daher zwischen 431 und 449 an, und zwar näher an 431, als an 449: die Animosität der 'Kanoniker' gegen Schenute, die der Brief voraussetzt, gründet sich wohl auf sein Verhalten zu Ephesos 431. Einen genauen Anlaß des Briefes kann ich natürlich nicht angeben. Vermutlich hat der Kaiser in Schenute den Vertreter der koptischen Kirche sprechen wollen: war dies seine Absicht, so müssen wir gestehen, daß er allerdings den rechten Mann gefunden hatte. Es ist mir übrigens wahrscheinlich, daß der erbetene Geleitsbrief eintraf und Schenute zum Kaiser reiste: eine Erinnerung daran finde ich V^{b} 30 ff. V^{a} 365 ff. V^{s} 638 bewahrt.

---

1) D. h. wohl in eben dem Vergleiche, der in der bald darauf erwähnten platonischen Schule üblich ist.

2) Woraus Stern bei Ersch und Gruber, Allg. Enc. II 39 S. 16 schließt, daß Schenute das Konzil von Konstantinopel 381 besuchte, ist mir rätselhaft. Seine Behauptung ist auch chronologisch fast unmöglich, da 381 Schenute noch gar nicht Klostervorsteher war (vgl. § 10).

Fünfter Abschnitt.

Das Klosterleben unter Schenutes Herrschaft.

Die Mönche waren der Adel der ägyptischen Kirche und des ägyptischen Volkes. Wer unter den Mönchen ein Großer war, galt dem Volke als gottgesandter Prophet. Wenn wir also Schenutes Bedeutung recht würdigen wollen, haben wir uns zunächst seine Stellung in der Geschichte des koptischen Mönchtums zu vergegenwärtigen.

§ 19. Das Kloster.[1]

Das Weiße Kloster liegt am westlichen Rande des Niltals, dort, wo das fruchtbare Ackerland aufhört und die Wüste beginnt, auf einem Berge nahe dem alten Dorfe Átrīpe (Atrēpe, Triphiū). Bis auf unsere Tage hat es sich fast unversehrt erhalten, trotz aller Stürme, die über die alten Mauern dahingebraust sind. Doch der Wanderer, der die Stätte besucht, begreift recht wohl, woher diese Zählebigkeit stammt: wie eine trotzige Festung sieht der Bau aus, nicht wie ein heiliger Gottestempel. So tritt schon äußerlich zu Tage, daß das Weiße Kloster aus einer Zeit stammt, in der die Ägypter vom Staate keine Hilfe gegen räuberische Beduinen zu erwarten hatten und sich persönlich ihrer Haut wehren mußten: da war natürlich eine Niederlassung am Wüstenrande doppelt gefährdet und mußte mit doppelt starken Mauern geschützt werden. Später hat man es sogar nötig gefunden, die Fenster und Tore des Umfassungswalles (mit Ausnahme des Südtores) zuzusetzen, um andringenden Feinden womöglich gar keinen Angriffspunkt zu gewähren.

Sehen wir uns das Bauwerk näher an, so erkennen wir noch deutlicher, daß es einer Zeit sinkender Kultur entstammt. Man hatte nicht die Mittel oder nicht den guten Willen, sich neue

---

1) Vgl. Baedekers Ägypten[4] 1897 S. 207; Butler, The ancient Coptic churches II S. 351—359; Ladeuze S. 310f. Bilder des Weißen Klosters bei Milne, A history of Egypt under Roman rule S. 101. 104. 156. 157. Ein Plan bei Butler a. a. O. II S. 352.

Steine zu verschaffen. So benutzte man als Steinbruch die Häuser des nahen Atripe, das schon zur Zeit Schenutes halb verödet gewesen sein muß.[1] Selbst dazu war man zu bequem, das so gewonnene billige und gute Baumaterial nochmals zu bearbeiten: man setzte die Blöcke aufeinander, wie sie gerade kamen, und fand es nicht störend, daß von den Mauern altägyptische Inschriften herabschauten und in dem Schiff der Kirche die verschiedenartigsten Säulen neben einander standen. So dürfen wir auch nicht erwarten, Schönheiten der Kunst hier zu entdecken. Der einzige Bau von Interesse ist die alte dreischiffige Basilika, in der wir wohl die von Schenute gegründete Klosterkirche erblicken dürfen.

Heute hat man fast vergessen, welchem Zwecke diese Mauern einst dienten. Das Hauptschiff der Kirche ist zum offenen Hofe geworden, und statt strenger Mönche bevölkern behaglich dahinlebende Familien die Klosterzellen.

Zur Zeit Schenutes wird es in diesem Riesenbaue kein leeres Fleckchen gegeben haben. V^a 331 finden wir die Angabe, Schenute habe über 2200 Mönche und 1800 Nonnen geherrscht. Diese Zahlen sind schwerlich zu hoch gegriffen, wie wir aus einer eigenen Äußerung Schenutes entnehmen können. Sp 5 $_{25}$ f. ruft er aus: ‘Wie viele Brüder oder Väter oder Mütter oder Knaben oder Mädchen haben wir verlassen![2] (Aber) gab er (Gott) uns nicht von jetzt an t a u s e n d m a l s o v i e l?’ Diese Angabe wird übertrieben sein. Aber sie wäre nicht übertrieben, sondern lächerlich, wenn Schenute nur über hundert oder zweihundert Brüder geboten hätte.[3] Ich verweise ferner darauf, daß im Weißen Kloster zu Schenutes Zeit einmal ‘ungefähr zwanzig-

---

1) Vgl. V^a 354. Schenute hat (nach Sp 5 $_{84}$) den heidnischen Tempel von Atripe zerstört (vielleicht tat er dies weniger aus religiösen Gründen, als um Steine für die Bauten des Weißen Klosters zu gewinnen!), ohne auf Widerstand zu stoßen. Es hat also in dem Dorfe zu seiner Zeit keine Heiden mehr gegeben. Dann konnte das Steinmaterial der Tempelgrundstücke zu Neubauten verwandt werden, ohne daß irgend jemand Einspruch erhob.

2) Nämlich beim Eintritt ins Kloster.

3) Der Zusammenhang fordert, daß Schenute an der mitgeteilten Stelle nur an Mönche des Weißen Klosters denkt, nicht an Mönche überhaupt.

tausend' Flüchtlinge drei Monate lang verpflegt wurden,[1] und daß sechs Jahre nach Schenutes Tod, als eine Hungersnot das Land bedrückte, fünf- bis sechstausend Menschen hier Aufnahme fanden.[2] Das Weiße Kloster ist also, wie wir aus diesen Tatsachen entnehmen dürfen, sehr umfangreich gewesen. Dann gewinnt aber die Angabe V^a 331 über die Zahl von Schenutes Mönchen immer mehr an Wahrscheinlichkeit.[3]

Die geistige Bildung der Klosterbewohner war im allgemeinen nicht hoch und konnte es nicht sein. Die Zahl der Mönche war so groß, daß man wahrscheinlich die nötigen Lehrer gar nicht hätte ausfindig machen können, selbst wenn man es gewollt hätte. So dürfen wir uns nicht wundern, daß nicht einmal alle Klosterinsassen schreiben konnten.[4] Erstaunen müssen wir vielmehr, daß man auch gegenüber den schier unübersehbaren Massen, die sich in Schenutes Koinobion drängten, an der alten Forderung Paḫōms[5] festhielt, jeder Neueintretende müsse die Kunst des Lesens verstehen oder sofort erlernen: wir müssen darüber umso mehr erstaunen, als die Mönche von Atripe größtenteils Kopten waren, und zwar Kopten aus den niedersten Schichten der Bevölkerung. Nur selten baten vornehme Leute um Aufnahme in den Mönchsverband;[6] die meisten Brüder konnten sich

1) Sp 1 1. Vgl. § 35. 2) Bēsa z 513. Vgl. § 35.

3) Ich füge noch einige Angaben Schenutes bei, aus denen man vielleicht auf die Zahl seiner Mönche schließen darf. Sp 4 186: 'Wir beten ..., wenn wir zu zweit sind oder (wenn wir) zehn oder zwanzig oder fünfzig oder wenn wir alle (d. h. unsere συναγωγή, nicht alle Mönche des Klosterverbandes, s. u. S. 96) versammelt sind'. Ebendaselbst heißt es, daß an Begräbnissen von Nonnen sich sechs ältere Frauen beteiligen sollen. Sz 528: die Mönche ziehen in Truppen zu zwanzig oder dreißig oder fünfzig oder noch mehr Leuten zur Arbeit aus. Vgl. auch Sz 526. — Das Weiße Kloster beherbergte mehr Mönche, als irgend ein Kloster Paḫōms. Die Paḫōmsche 'Kongregation' zählte zur Zeit ihrer höchsten Blüte im ganzen fünftausend Brüder; davon kamen auf Pbou etwa sechshundert, auf die anderen Klöster je zweihundert bis dreihundert (Ladeuze S. 204f.).

4) Sp 4 152.

5) Migne, Patr. Lat. 23 Sp. 78. Man mußte an dieser Forderung deshalb festhalten, weil die Klostergottesdienste sofort hinfällig wurden, wenn nicht alle Mönche lesen konnten (vgl. § 26). Reine Kulturinteressen haben sich die ägyptischen Klöster nie angelegen sein lassen.

6) Unter Schenutes Nachfolger Bēsa finden wir eine Aphthonia, Tochter des Komes Alexandros (Schenute erwähnt Berlin Or. 1611 4 einen Hegemon Alexandros), unter den Nonnen (Bēsa z 509).

weder hohen Standes noch auserlesener Bildung rühmen. Selbst Sklaven wurde der Eintritt gestattet; sie waren sogar vermutlich sehr stark vertreten.[1] Auch grobe Sünder (und diese gehörten vorwiegend den untersten Klassen an) scheute man sich nicht aufzunehmen: Schenute gesteht ziemlich offen, daß sich auch ehemalige Räuber unter seinen Mönchen befinden.[2]

Die Amtssprache der Mönche war natürlich das Koptische, und zwar, wie schon unter Pgōl,[3] der saïdische Dialekt. Doch scheinen viele Mönche ihre aḫmîmische Muttersprache nur schwer aufgegeben zu haben. Noch in jungen Handschriften des Klosters findet sich hie und da der für diese Mundart charakteristische a-Vokal (an Stelle eines saïdischen e).[4] Griechen haben wohl nur in sehr geringer Zahl das Kloster bewohnt.[5]

Die Scharen von Mönchen, über die Schenute gebot, waren nicht alle in dem Hauptkloster untergebracht, das gegenwärtig der einzige stumme Zeuge von Schenutes Wirksamkeit ist.[6] Zwar gab es keine Filialen in größerer Entfernung, wie sie Pbou̯ und Tabennēse hatten. Wohl aber gehörte dem Weißen Kloster in seiner unmittelbaren Umgebung ein weites Stück Land, das den Grundbesitz der einzelnen Niederlassungen Paḫōms an Größe bedeutend übertroffen haben wird. Nach einer Angabe Schenutes[7] erstreckte es sich ʽvon dem Bache im Norden des Dorfes von Triphiu̯[8] nordwärts bis zum Bache südlich des Hauses unseres

1) Sz 487. — Sp 1 82 f. Sbm 169 wird untersagt, einen gewesenen Sklaven ʽSklaveʼ zu schimpfen.

2) Sz 487, vgl. Vb 22 ff. Va 356 ff. E 9. Schenute denkt in diesem Punkte unbefangener als Paḫōm, der zwar ehemalige Verbrecher (Ladeuze S. 189 f. 278), nicht aber Sklaven (Ladeuze S. 279) aufnahm. Von Streitigkeiten des Klosters mit den Herren der Sklaven (solche werden Paḫōm veranlaßt haben, die Sklaven auszuschließen) hören wir nirgends.

3) S. o. S. 39.

4) Z. B. ⲁⲛϩⲉⲛⲥⲁⲃⲉ (praes. II) z 481, ⲁⲛϫⲓⲛϫⲏ z 502 p 1 45, ⲁϩⲣⲁϥ z 521, ⲁⲟⲩϣⲱⲧⲉ z 522, ⲁⲛϭⲟⲙ p 2 82, ⲁⲣⲟⲛ p 4 133 u. s. w.

5) Wir besitzen einige griechisch-saïdische Liturgien, die unzweifelhaft von Schenute oder einem seiner Nachfolger herrühren (pb 130 ff.).

6) Der Flächeninhalt des Hauptklosters beträgt nur etwa 3000 qm; sein weitaus größerer Teil kommt der Kirche zu; die Zellen befinden sich in einer Art Gang an der einen Längsseite der Basilika und sind in zwei Stockwerken über einander gesetzt (Butler a. a. O. II S. 352).

7) z 567.

8) Wohl verstümmelte gräcisierte Form von ʽAtrīpeʼ.

Vaters Apa Pschoi, in dem er anfangs in der Wüste war:[1] das gibt eine Ausdehnung von etwa acht Kilometern. Im Osten aber reichte das Klosterland wohl bis zum Nile.[2] So wird man seinen Flächeninhalt auf mindestens fünfzig Quadratkilometer schätzen müssen.[3] Auf diesem Gebiete erhoben sich nun, außer dem Hauptkloster, noch andere Niederlassungen.[4] Erwähnt wird ein 'Dorf', in dem ein Nonnen- und ein Männerkloster[5] stand, und eine nördliche Mönchsgemeinschaft; in dieser scheinen ebenfalls Asketen und Asketinnen gewohnt zu haben.[6] Es ist aber leicht möglich, daß dies nur die größeren unter den Filialen sind und die kleineren überhaupt nie genannt werden. Schenute bezeichnet die einzelnen Niederlassungen als *συναγωγαί*.[7] Da sie sämtlich verhältnismäßig nahe bei einander lagen, wurden sie oft als ein Ganzes aufgefaßt.[8] Sie standen ja auch in allerengster Beziehung zu dem Mutterkloster. Dieselbe Regel galt überall. Demselben 'Vater' wurde überall gehorcht. Ja die Dorfgemeinschaften waren sogar in wirtschaftlicher Beziehung von

1) Gemeint ist die alte Einsiedlerhütte Pschais (s. o. S. 37), die jedenfalls vom Roten Kloster nicht weit entfernt lag.

2) Ich schließe das aus Sz 389: ⲁⲓϣⲁⲁⲧϥ ϩⲓ-ⲧ-ⲙⲟⲩ 'ich schnitt ihn (den Stock) auf der Insel ab' (nicht ⲁⲓϣⲁⲁⲧϥ ϩⲓⲧⲙ ⲟⲩ 'dono petii a quodam', gegen z 389. 404).

3) Wurde dieses Gebiet gut bewirtschaftet, wie das zu Schenutes Zeit allem Anschein nach geschah, so konnten von seinem Ertrage leicht 4000 bis 5000 Menschen leben: große Bedürfnisse haben die Klosterinsassen ja so wie so nie gehabt. Nimmt man vollends dazu, daß Schenute oft mit reichen Geschenken bedacht wurde (vgl. § 34), so verlieren die oben gegebenen Einwohnerzahlen auch den letzten Rest des Wunderbaren, das sie an sich zu tragen scheinen.

4) Ladeuze S. 209—212.

5) Ich möchte nicht verschweigen, daß die Brüder im Dorfe, die öfter in unseren Quellen erwähnt oder vorausgesetzt werden, vielleicht mit den 'Greisen' identisch sind, die ständig im Nonnenkloster wohnen (vgl. § 28). Dann würde es im Dorfe kein Mönchskloster, sondern nur ein Nonnenkloster gegeben haben. — Berlin Or. 1611 7 zeigt uns, daß das 'Dorf' südlich vom Hauptkloster lag.

6) Sz 526 f. Sbm 168. Die Sp 4 136 Sbm 205 (vgl. Sc 4) erwähnte 'kleine Mönchsgemeinschaft' ist nach Sbm 168 mit der Nordgemeinschaft identisch.

7) Ich übersetze 'Mönchsgemeinschaft' o. ä.

8) So stets in Vb Va (ausgenommen Vb 23. 91).

dem Hauptkloster vollkommen abhängig: sie erhielten aus diesem selbst alle Speisen und Getränke, die sie brauchten.[1] Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit wurde außerdem dadurch wach gehalten, daß viermal jährlich, jedesmal an einem Sonnabend, ein Generalkapitel stattfand, an dem die Mönche[2] aller Gemeinschaften teilzunehmen hatten.[3]

Das 'Dorf', in dem ein Mönchs- und ein Nonnenkloster Schenutes stand, kann nicht Atrīpe sein: Atrīpe gehörte nach Sz 567 (oben S. 95f. zitiert) nicht zum Besitze des Weißen Klosters. Ladeuze S. 211 nimmt deshalb an, 'Dorf' sei der Name, den jene beiden Nebenklöster geführt hätten, nicht der Ort, an dem sie standen. Aber Schenutes Sprachgebrauch widerstreitet dieser Vermutung, wie ich glaube, ganz offenkundig. Hätte Ladeuze recht, so dürfte nur von 'Brüdern' oder 'Schwestern im Dorfe' die Rede sein. Wir finden aber auch (Sz 527 Sa 279) den Ausdruck '*συναγωγή*, die im Dorfe ist'. Ferner schreibt Schenute einmal (Sp 3 16) an die Nonnen: 'Ihr wißt, mit welchen Strafen ich zu euch komme — (mit solchen,) daß die Kunde von eurer Schwachheit das Dorf erfüllt, in dem ihr seid'. Sollte man unter den Leuten, zu denen diese Kunde dringt, die Mönche zu verstehen haben, die ebenfalls im Dorfe wohnten?! Dann hätte sich Schenute sicher deutlicher ausgedrückt. Wie hier, so scheinen auch Sz 527 weltliche Dorfbewohner vorausgesetzt zu sein. Nach Ladeuze soll jene Filiale deshalb 'Dorf' heißen, weil sie mitten im Ackerlande lag und den Mönchen zur Wohnung diente, die als Feldarbeiter verwandt wurden. Wie kommt dann aber in dieses Dorf eine Niederlassung von Nonnen, die mit der Feldarbeit gar nichts zu tun haben?[4] Wir werden also annehmen müssen, daß die Niederlassungen von Mönchen und Nonnen, die die nähere Bezeichnung 'im Dorfe' erhalten, in einem wirklichen, von Laien bewohnten Dorfe gelegen haben. In der Nähe von Schenutes Kloster hat es doch einst wie jetzt eine ganze Menge Dörfer gegeben.

---

1) Vgl. § 23. Wir dürfen daraus jedenfalls entnehmen, daß das Dorf sehr nahe am Hauptkloster lag (vgl. auch Berlin Or. 1611 7). Die Stellung der nördlichen Niederlassung muß etwas freier gewesen sein, vielleicht weil sie weiter entfernt war.

2) Von einem Generalkapitel der Nonnen ist uns nichts bekannt. An dem der Mönche haben sie natürlich nicht teilgenommen (§ 30!).

3) Sp 3 5 Sz 567. Bereits Pgōl hatte bestimmt, daß jährlich an vier Sonnabenden alle nahe dem Weißen Kloster wohnenden Einsiedler zu einem Generalkapitel im Kloster erscheinen sollten (s. o. S. 37 Anm. 8). — In der Pahōmschen Kongregation, deren einzelne Klöster ja recht weit aus einander lagen, fand nur zweimal jährlich eine Hauptversammlung statt (Ladeuze S. 286).

4) Die Stelle Sz 528, die Ladeuze S. 211 zur Stützung seiner Ansicht herbeizieht, ist von ihm rein willkürlich auf die Dorfmönche bezogen.

Von der inneren Einrichtung des Weißen Klosters wissen wir nur das eine, daß die Mönche, je zwei und zwei, in Zellen wohnten.[1] Bereits Pgōl hatte angeordnet, kein Mönch und keine Nonne dürfe ein eigenes Kämmerlein haben. Schenute legt der Bestimmung besonderen Wert bei und will sie selbst dann befolgt wissen, wenn es sich darum handelt, Lahme oder Blinde unterzubringen.[2] Diese Vorschriften sind um so auffälliger, als in Paḫōms Klöstern jeder Mönch seine eigene Zelle hatte.[3] Sie werden aber durch Gründe der Disziplin empfohlen worden sein: das stete Zusammenwohnen von je zwei Mönchen bot eine starke Garantie dafür, daß die Gesetze der Gemeinschaft streng beobachtet wurden.[4]

Natürlich hat Schenute nicht von Anfang an das Kloster so groß angelegt, wie es hier geschildert ist. Wir erfahren oft von Neubauten, die er unternahm, ohne natürlich die zeitliche Reihenfolge derselben angeben zu können. Am treuesten hat L^a 231—233 die Erinnerung an das allmähliche Wachsen des Weißen Klosters bewahrt. Hier erfahren wir, daß zu Pgōls Zeit nur Ein kleiner Brunnen vorhanden war; Schenute ließ eine große Zisterne graben.[5] Ferner war, als Schenute Vorsteher ward, die ganze Umgebung des Koinobions noch unbebaut und wüste; er pflanzte Dattelpalmen und Ölbäume und legte Gemüsegärten

---

1) Diese Tatsache wird uns zu Schenutes Zeit nicht unmittelbar bezeugt, sondern erst durch a 254 (vgl. Ladeuze S. 311). Aber da eine Änderung der Sitte in diesem Punkte ungeheure bauliche Veränderungen erfordert haben würde, namentlich in einem so engen Baue wie dem Weißen Kloster, dürfen wir hier mit gutem Gewissen das Zeugnis der späteren Regel (s. o. S. 11 f.) für Schenutes Zeit verwenden. Die heutige Beschaffenheit des Weißen Klosters bestätigt die Angabe von a 254. — Schenutes Mönche schliefen auf Betten; man sah es nicht gern, wenn sie auch im Schlafe sich kasteiten, also etwa auf Stühlen die Nacht zubrachten o. ä. (Sbm 169). Ich stelle fest, daß in diesem Falle die Ordnung Schenutes milder war, als die Paḫōms (Ladeuze S. 301).

2) Sp 3 25. Es hat den Anschein, daß (aus Gründen des Aberglaubens?) niemand gern mit Krüppeln in Einer Zelle wohnte.

3) Ladeuze S. 263 f. 275.

4) Auch in Tabennēse hat man das später eingesehen: nach der sog. Engelregel, einer jüngeren Bearbeitung der Anordnungen Paḫōms, sollten je drei Mönche in einer Zelle wohnen (Ladeuze S. 263 f.).

5) Vgl. dazu V^b 16 V^a 335 ff.

an. Recht anschaulich wird uns dann berichtet, wie die einzelnen Gewerbe im Kloster Einzug hielten. Auch die Basilika ist erst von Schenute erbaut worden.[1]

§ 20. Die Klostergesetze.

Wie uns das Weiße Kloster, von außen gesehen, eher eine Festung zu sein schien als eine Stätte frommer Übungen, so war auch das Leben in ihm mit fast soldatischer Strenge geregelt. Es fehlte ganz an der Freiheit, die wir als unentbehrlich betrachten für alle Äußerungen echter Religiosität, und das Tun und Lassen der Mönche war nicht durch zu wenige, sondern durch zu viele Gesetze geordnet.

I. Den Grundstock dieser Gesetze bildete die Regel Pgōls. Sie ruhte auf den Anweisungen, die Paḫōm seinem Mönchsverbande gegeben hatte, verschärfte sie aber in mehrfacher Beziehung, eine Tatsache, die nicht nur Schenute und seinen Zeitgenossen,[2] sondern auch dem doch viel jüngeren Verfasser von L^a 235 noch wohl bekannt war.[3] Doch vermochten Pgōls eigenmächtige Abweichungen von jener ältesten Mönchsregel nicht zu hindern, daß seine Gebote bald ganz allgemein als Überlieferungen der Väter galten.[4] Wohl trat anfangs der Widerspruch gegen Pgōls Neuerungen mit ziemlicher Schroffheit auf. Aber Schenutes energischer Nachweis,[5] daß auch diese Neuerungen dem Geiste der Alten treu geblieben sind, brachte die Unzufriedenen bald zum Schweigen.[6]

So erklärt es sich, daß die Regel Pgōls im Weißen Kloster

1) V^s 637 V^b 20 f. V^a 353 f. Vgl. ferner Sp 4 139 ('diese Stätten, die wir alle gründeten, um in ihnen heilig zu werden'). 140 (Bau eines Waschhauses). 144 Sp 5 3.

2) Sp 1 93.

3) S. o. S. 38 Anm. 2.

4) Sp 1 46. 83. 99.

5) Sp 1 93, kurz nach Pgōls Tod geschrieben.

6) Obwohl die Regel Paḫōms im Weißen Kloster recht bekannt gewesen sein muß, wird sie von Schenute doch nur einmal wörtlich zitiert: Sz 474 ⲙⲡⲣϣⲁϫⲉ ⲙⲛⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱⲕ ϩⲙⲡⲕⲁⲕⲉ 'Rede nicht mit deinem Nächsten im Dunkeln' = Migne, Patr. Lat. 23 Sp. 77 'nemo alteri loquatur in tenebris'.

rasch allgemeines, unbestrittenes Ansehen erlangte. Schier zahllos sind die Stellen, an denen Schenute sie erwähnt.[1] Als ein unantastbares Heiligtum gilt sie ihm. Er betont nicht nur, daß sie die Überlieferungen der ersten Heroen des Mönchtums vertritt: er legt vielmehr auch darauf Wert, daß sie sich mit der heiligen Schrift deckt:[2] 'Liegt dir[3] irgend ein Wort oder Gebot oder Gesetz vor,[4] das den Schriften entgegen ist?' Einmal[5] bezeichnet Schenute Pgōls Anordnungen sogar als 'die Gebote Gottes, die uns vorliegen'. So erklärt es sich, daß ihre Verletzung als das Vergehen *κατ' ἐξοχήν* gilt und mit den stärksten Ausdrücken gebrandmarkt wird:[6] 'Die, die zu irgend einer Zeit unter uns daran denken, das zu verlassen, was uns unsere Väter gelehrt haben, (d. h.) all die Worte, die sie uns geboten, oder all das, was sie uns aufgeschrieben haben — solchen einfältigen Menschen zeigt zuvörderst, daß sie nicht nur Toren oder törichte Jungfrauen sind, in deren Gefäßen und Lampen kein Öl ist, sondern daß ihre Seele auch ehebrecherisch ist, da sie ehebrecherisch mit ihr umgehen'. Ja, Schenute scheut sich nicht, allen Widerspruch gegen die Anordnungen Pgōls auf den Teufel zurückzuführen.[7]

So verständlich uns die Hochachtung ist, die man der Regel Pgōls entgegenbrachte, so sehr müssen wir uns darüber wundern, daß uns von der Regel Pgōls kein einziges Bruchstück handschriftlich überkommen ist. Selbst genaue Zitate finden wir nur sehr selten. Wir müssen uns begnügen, den Inhalt aus Andeutungen Schenutes zu erraten.[8] Über die äußere Form der Regel gibt uns nur Eine Bemerkung Schenutes Auskunft, die von 'Briefen, die uns vorliegen', redet.[9] Darnach hat also Pgōl seine

---

1) Z. B. Sp 1 47. 82. 88. 100 2 17 3 24—29 5 20. 91 Sz 389. 572 Sa 285.

2) Sp 1 49. Vgl. S. 83.

3) Anrede an die Mönchsgemeinde.

4) Der Ausdruck 'vorliegen' (ⲕⲏ ⲉϩⲣⲁï) ist bei Schenute ein Fachausdruck, den er nur auf die Regel Pgōls anwendet. Sonst bezeichnet die Phrase auch den Text, über den gepredigt wird (z 602).

5) Sp 1 93.

6) Sp 1 83 f.

7) Sp 1 84 (S. 58 Anm. 1 teilweise übersetzt).

8) Bei der eingehenden Besprechung des Klosterlebens § 21—30 sind alle Angaben Schenutes über die Regel Pgōls sorgfältig gebucht.

9) Sp 2 12. Gewöhnlich sagt Schenute 'Gebote, die uns vorliegen' o. ä

Anordnungen nicht in Paragraphen und Titeln formuliert, sondern in einzelnen Briefen niedergelegt, die er vermutlich aus seiner Einsiedlerhütte in der Wüste[1] an die Mönche schrieb. Die Absicht, ein Klosterstatut zu schaffen, wird ihn dabei schwerlich geleitet haben: die Not allein hat ihn zum Gesetzgeber gemacht.

Des Interesses halber seien die paar wörtlichen Anführungen aus der Regel Pgōls hier mitgeteilt, die ich sämtlich in Werken Schenutes, habe auffinden können.

1) Sp 4 133:[2] 'Achtet auf Adam, unseren ersten Vater! Gott gab ihm Ein Gebot: Iß nicht von diesem Baume, damit du nicht stirbst! Siehe: als er gegen ihn ungehorsam geworden war, duldete er ihn keine einzige Stunde mehr, sondern verjagte ihn gar zornig aus dem Paradiese. Wird er denn etwa uns verschonen, wenn wir seine Gebote übertreten, und uns von seinen heiligen Stätten nicht verjagen? In Wahrheit fürchte ich mich, man möchte uns vielleicht aus ihnen (bereits) ausgestoßen haben, ohne daß wir es erfuhren, wie unser Vater gesagt hat: Man verstieß euch von diesen Stätten[3] und ließ euch doch in ihnen. Denn er sprach in Kürze: Wenn die, die über diese Stätten zu irgend einer Zeit herrschen, solche Leute dulden, ohne sie auszustoßen, da sie sie nicht kennen, wird der Engel des Bundes, den Gott auf diesem Berge gestiftet hat, sie mit seinen Händen wegbringen und sie ausstoßen aus der Mauer[4] dieser Mönchsgemeinschaften.[5] Dies ist das erste Wort des Bundes, den Gott mit unserem ersten Vater geschlossen hat.[6] Wir wollen aber bedenken, Brüder, daß das nicht nur Worte sind und nicht nur Laute, sondern daß es unbedingt geschehen wird'.

2) Sz 475 f.: '. . . . nach dem, was in unseren Büchern (ϫⲁⲣⲧⲏⲥ) steht, die uns von Anfang an geschrieben vorliegen: Leute, die den verfolgen, der von ihnen weiß, daß sie in dir gottlos wurden, die (?) soll man aus dir, o Mönchsgemeinde, ausweisen wegen

---

1) S. o. S. 38.

2) Vgl. Anhang II.

3) Der Plural ist im Munde Pgōls nicht auffällig, da Pgōl über ein Männerkloster und ein Frauenkloster gebot (s. o. S. 38 Anm. 3). Ausgeschlossen ist es natürlich nicht, daß Schenute das Zitat stilistisch verändert (s. o. S. 61 Anm. 1) und dabei auch sachlich modernisiert hat.

4) 'Mauer' ist bildlich gemeint. Es wäre jedenfalls verfehlt, aus diesem Worte zu schließen, alle Mönchsgemeinschaften wären von Einer Mauer umgeben gewesen.

5) Vgl. Anm. 3.

6) Darnach scheint die Regel Pgōls in mehrere 'Worte' zerfallen zu sein, wie die Schenutes in mehrere Kanones (s. u. S. 102 f.).

ihrer verderblichen Werke, die (auch) in dir geschehen werden, wenn sie heimlich Böses tun an den heiligen Brüdern oder Vätern, die unter ihnen sind und erfuhren oder wissen, daß einige in ihrer Mitte gottlos sind'.

3) Ein drittes Bruchstück der Regel Pgōls ist vielleicht Sp 1 117 erhalten.

II. Sehr umfangreich kann Pgōls Regel nicht gewesen sein. Sein Nachfolger Schenute sah sich veranlaßt, sie durch zahlreiche lange Briefe zu ergänzen. Allerdings scheint er, ganz anders als sein Vorgänger, nicht nur dann Gesetze diktiert zu haben, wenn die Umstände es forderten. Seine pedantische Gewissenhaftigkeit, die auch die geringfügigsten Nebensachen der Freiheit des Einzelnen nicht überlassen mag, erweckt die Vorstellung, daß er oft nur befiehlt, weil er befehlen will.[1]

Auch Schenutes Klostergesetze sind nicht vollständig erhalten: kein einziges Stück von ihnen ist uns lückenlos überliefert. Aber es sind doch wenigstens so umfangreiche Fragmente bekannt, daß uns ein genauer Einblick in das Klosterleben unter Schenutes Herrschaft ermöglicht wird.[2]

Schenute hat, wie Pgōl, kein Gesetz im Sinne der Juristen gegeben, sondern seine Vorschriften in Briefen niedergelegt, allerdings in Briefen, die in ihrer schematischen Ausdrucksweise,[3] mit ihren vielen Aufhebungen und Beschränkungen, ohne Änderung selbst in das Rechtsbuch eines Justinian hätten aufgenommen werden können. So werden denn diese Briefe schon von Schenute selbst[4] mit gutem Grunde als 'Kanones' bezeichnet. In den

1) Vgl. S. 49.

2) Auf Grund dieses Quellenmaterials soll in den folgenden Paragraphen dargestellt werden, wie Schenute das Leben im Weißen Kloster gestaltet hat. Ich werde mich dabei einer größeren Ausführlichkeit befleißigen, als Ladeuze, da die Originale (auch der geringe Teil, der bereits gedruckt vorliegt) doch nur den wenigsten zugänglich sind. Daß der gegenwärtige Zustand der koptischen Sprachforschung mich gerade hier des öfteren zwingt, interessante aber zur Zeit noch unklare Stellen zu übergehen, brauche ich kaum zu sagen. — Um Schenutes Bedeutung in der Geschichte des Mönchtums klarzulegen, habe ich seine Anordnungen durchgehends mit denen Paḫōms verglichen, soweit der fragmentarische Charakter der Quellen das zuließ. Andere Mönchsorganisationen systematisch in den Vergleich hereinzuziehen, schien mir wertlos.

3) Vgl. S. 60f. 4) Sz 527.

Handschriften führen sie diesen Titel fast ausnahmslos, und nur dann und wann findet man außerdem noch das Wort 'Brief' beigeschrieben.

Man hat später Schenutes Kanones fortlaufend beziffert, ebenso wie seine Briefe; beide Numerierungen liefen selbständig neben einander her. Ich vermag folgende Kanones nachzuweisen:

Zweiter Kanon (= fünfter Brief) p 5 64.
Dritter Kanon p 4 111.
Achter Kanon p 4 148.
Neunter Kanon Va 416 (vgl. S. 57 Anm. 1).

Aus dieser Liste erkennt man zugleich, wie lückenhaft unsere bisherige Kenntnis der Werke Schenutes ist.

Trotz aller Hochschätzung und Hervorhebung der Regel Pgōls[1] wußte Schenute doch seinen eigenen 'kanonischen' Briefen eine fast ebenso hohe Bedeutung beizulegen. So sagt er z. B. Sp 1 88: 'Du[2] kannst das Böse und das Gute daraus erkennen, daß du es prüfst an diesen Worten und diesen Geboten,[3] wie man Gold und Silber im Feuer prüft. Denn die, die denen nicht gehorchen, die sie ihnen zu irgend einer Zeit mitteilen,[4] sind Feinde der Wahrheit und kennen die Wahrheit nicht; sie wollen vielmehr die Lüge und alles Böse. Die aber, die auf die hören, die sie ihnen mitteilen,[4] um sie zu tun, sind von der Wahrheit geliebt und kennen die Wahrheit; denn sie hassen die Lüge und alles Böse.' Ähnlich heißt es Sp 5 13: 'Wer stolz gegen all diese Worte[5] streiten wird, über dem macht der Herr seinen Arm fest in Zorn und Grimm, bis er ihn vernichtet und ausrottet aus all den Gemeinschaften des Herrn; denn er achtete nicht auf seine Worte und zerstreute sein Gesetz.' Man erinnere sich ferner, unter welch furchtbaren Flüchen Schenute in seinem 'Testamente' die Pflege seiner Schriften und die Beobachtung seiner Gebote von der Nachwelt gefordert hat.[6] Seine Ermahnungen übten natürlicher

1) Sp 1 49 identifiziert Schenute seine eigene Person mit der Regel Pgōls. Vgl. auch oben S. 99f.
2) Anrede an die Mönchsgemeinde.
3) D. h. an denen, die ich euch gegeben habe.
4) Eig. lehren.
5) D. h. gegen meine Gebote.
6) Vgl. S. 55.

Weise eine gewaltige Wirkung aus. So verstehen wir, daß seine Kanones immer und immer wieder vervielfältigt wurden.[1]

III. Bedenken wir, welch hohen Ansehens sich die Klostergesetze erfreuten, so müssen wir es auffallend finden, daß des öfteren einzelne Mönche auf eine gewisse Zeit aus dem Klosterverbande austraten, um in der nahen Wüste als Einsiedler zu leben, und zwar ganz im Einverständnisse mit ihren Vorgesetzten.[2] Wir verstehen, daß solches unter dem ersten ʽVaterʼ des Weißen Klosters vorkam: es ist ja aller Wahrscheinlichkeit nach aus einer Eremitenkolonie hervorgegangen;[3] so mußten seine ersten Mönche einen starken Hang zur Anachorese an den Tag legen. Dagegen fordert es eine Erklärung, wie der strenge Schenute dazu kam, den einen oder anderen Mönch eine Zeit lang so zu sagen zu beurlauben.

Ich möchte darauf hinweisen, daß Schenute durch sein eigenes Verhalten Regungen des alten Anachoretengeistes geradezu herausgefordert hat.[4] Wie sein Vorgänger Pgōl, so zog auch er sich öfter in die Wüste zurück.[5] Er bewohnte hier eine Zelle,[6] vermutlich dieselbe, die Pgōl einst benutzt hatte. Da pflegte er Hilfe von Gott zu erflehen, wenn besonders wichtige Dinge seine

---

1) Die erhaltenen Bruchstücke stammen aus einer verhältnismäßig sehr stattlichen Zahl von Manuskripten. — Von hier aus wird auch verständlich, warum wir keine handschriftlichen Bruchstücke der Regel Pgōls besitzen. Die Mönche fühlten sich in erster Linie verpflichtet, Schenutes Kanones abzuschreiben. Da diese aber die kurze Regel Pgōls mit enthielten, konnte man sich mit gutem Gewissen der Mühe überheben, auch sie den Späteren zu überliefern.

2) Ladeuze S. 212f.

3) S. o. S. 36.

4) Ladeuze S. 218.

5) V^b 15f. V^a 327ff. E8; V^a 338; V^b 20 V^a 353; V^a 462f. — Manchem Leser ist vielleicht aufgefallen, daß Schenute so viele Briefe an die Mönche geschrieben hat. Hier ist die Lösung: er schrieb sie in seiner Einsiedlerhütte in der Wüste, wenn sein asketisches Pflichtgefühl ihn abhielt, das Kloster persönlich aufzusuchen (wir verdanken also dem Anachoreten Schenute einen sehr wertvollen Teil der koptischen Litteratur). Nur einmal sagt Schenute ausdrücklich, er schreibe ʽnach dem Südenʼ (Sp 1 140); in diesem Falle ist der Brief also etwa in Unterägypten verfaßt, vielleicht auf der Reise nach Ephesos (doch vgl. S. 96 Anm. 5). — Ob Schenute einmal fünf Jahre ohne Unterbrechung in der Wüste lebte (V^a 315f.), ist sehr zweifelhaft. 6) V^b 65 V^a 423.

Fürbitte erheischten.[1] Da suchte er wohl auch in stiller Andacht neue Kräfte zu sammeln für die aufregenden Geschäfte der Klosterverwaltung.

Wenn Schenute selbst je und dann sich in die Einsamkeit zurückzog, so durfte er keinesfalls seinen Mönchen und Nonnen die Erlaubnis verweigern, einmal als Anachoreten zu leben. Freilich hat es den Anschein, als habe er eine solche Erlaubnis nur sehr ungern gegeben. Er verlangt nicht nur, daß die Einsiedler und Einsiedlerinnen jährlich an vier Sonnabenden im Kloster zum Kapitel erscheinen, wie bereits Pgōl bestimmt hatte;[2] sondern er sieht auch streng darauf, daß die Anachoreten sich von der Regel der Väter nicht entfernen. Gehorchen sie nicht, so sind sie auszustoßen und, falls ihre Hütte in der unmittelbaren Nähe des Klosters steht, zu vertreiben, nötigenfalls mit Gewalt, doch ohne Schläge: man könnte sich ja sonst unter Umständen eines Mordes schuldig machen. Der 'Platz' der Unbotmäßigen ist zu zerstören 'bis auf seinen Grund, damit nie jemand sich auf ihm niederlasse und seinem Nachbar (dadurch) Anstoß gebe', d. h. damit nicht ein Neuling ahnungslos die verlassene Hütte des Ausgestoßenen beziehe und dadurch seinem Nachbar ein Ärgernis wird, der den Fluch der Stätte kennt.[3] Mehr erfahren wir von Schenute selbst über diese Einsiedler nicht.[4] Aus V^b 75 V^a 450f. wissen wir, daß ein Mönch namens Psate[5] die Liebespflicht auf sich nahm, ihnen Lebensmittel zukommen zu lassen.

Es ist sehr auffallend, daß Schenute die ihm unterstehenden Einsiedler so selten erwähnt und dort, wo er ihrer gedenkt, ihnen nur ihre Pflichten einschärft, ohne ihre Askese eines besonderen Lobes zu würdigen. Wir dürfen daraus wohl schließen, daß er ihnen nicht allzu wohlwollend gegenüberstand. Seine Auffassung der Askese macht das begreiflich. Er verlangte von seinen Mönchen, daß sie 'gute Werke' taten; zu den 'guten Werken'

---

1) V^b 65f. V^a 423ff.

2) Nur Krankheit entschuldigt ein etwaiges Fernbleiben.

3) Sz 567f.

4) Doch ist Sp 5 78 inscr. vom 'Gehen in die Wüste' die Rede, allerdings in sehr rätselhaftem Zusammenhange.

5) Bohairisch Psoti. Die saïdische Namensform kommt z. B. z 533 pb 185. 239 vor.

rechnete er aber in erster Linie die Tugenden der Nächstenliebe, die ein Asket nur im Koinobion üben konnte.[1] Für sich selbst wird Schenute schon deshalb nicht auf das Leben in der Einsamkeit verzichtet haben, weil es ein treffliches Mittel war, sein üppiges Kraftbewußtsein zu beugen: dieses hat er ja innerlich stets bekämpft, so sehr er ihm tatsächlich nachgab. Jedenfalls kann davon nicht die Rede sein, daß man im Weißen Kloster den Einsiedler höher geschätzt hätte, als den Koinobiten.[2]

§ 21. Der Eintritt ins Kloster.[3]

Zwei Bedingungen hatte jeder zu erfüllen, der in das Kloster Schenutes aufgenommen wurde: seinem Besitze mußte er entsagen und einen reinen Lebenswandel geloben. 'Keiner soll zu irgend einer Zeit in diese Gemeinschaften hereinkommen, um Mönch zu werden, sei es Mann oder Frau, wie wir oft gesagt haben, ohne sich von seinem Besitze loszusagen und seine Versprechen vor dem Altare zu geben, ganz nach der Formel (ⲧⲱϣ), die die Brüder brauchten oder sprachen als ein Gelübde (*διαϑήκη*), das sie mit ihrem Munde in Gottes Gegenwart bekennen (*ὁμολογεῖν*).'[4]

I. Die Bestimmungen über die Entäußerung von allem Besitze sind nicht sehr genau gefaßt. Vor allem soll sie schriftlich geschehen:[5] Schenute wollte eine juristisch gültige Urkunde in

---

1) Tatsächlich wird das Leben im Kloster, unter der Geißel von Schenutes furchtbarer Herrschaft, vielleicht auch ein höherer Beweis frommer Selbstverleugnung gewesen sein, als selbst die einsamste Anachorese.

2) Nach Vs 638 Vb 38 Va 372ff. E 11 (vgl. Sz 418 [s. o. S. 78] und das S. 4 10 erwähnte Manuskript von Cambridge) hat Schenute von dem heiligen Antonius (ähnlich wie Paḫōm Ladeuze S. 188f.) sehr hoch gedacht. Das beweist aber nicht, daß Schenute auch die Anachoreten seiner Zeit für besonders hervorragende und Gott wohlgefällige Asketen hielt; denn Antonius erstrahlte für ihn schon im Lichte einer verklärten Vergangenheit. Diese Auffassung wird bestätigt, wenn es richtig ist, daß Schenute grobe Sünder zur Besserung in eine Einsiedlerhütte schickte, ehe er sie ins Kloster aufnahm (Vb 22ff. Va 356ff. E 9). Übrigens hat auch Paḫōm (Ladeuze S. 168) das Mönchtum über die Anachorese gestellt.

3) Ladeuze S. 313—316.

4) Sp 3 27.

5) Sp 4 138. Das war eine Neuerung gegenüber Paḫōm (und Pgōl).

den Händen haben, die alle etwa entstehenden vermögensrechtlichen Streitigkeiten sofort klärte. Wem der Eintretende sein Eigentum vermachte, war freigestellt. Das Kloster forderte für sich nichts, nahm aber natürlich jedes Geschenk dankbar entgegen. Doch war es strengstens verboten, solche Ankömmlinge, die dem Kloster reiche Schätze zuwandten, durch eine bessere Behandlung auszuzeichnen:[1] 'Wenn die, die zu irgend einer Zeit über diese Stätten herrschen, für den, der etwas mitbrachte, als er in diese Gemeinschaften eintrat, besser sorgen, als für den, der eintrat, ohne daß er etwas hatte, so sollen sie verflucht sein.' Auch wurde dem Mönche, der bei seinem Eintritt dem Kloster etwas vermacht hatte, die Nutznießung seines ehemaligen Besitzes keineswegs gewährt: nicht einmal die Kleider, die er trug, ließ man ihn behalten.[2] Vielmehr war die strengste Gütergemeinschaft durchgeführt:[3] 'Jedem, der unter uns dauernd aushält, sei es Mann oder Frau, gehören alle Dinge, die uns zusammen gehören. Wer aber seine Geduld zu irgend einer Zeit verleugnet und uns verläßt oder wegen seiner bösen Werke, die er unter uns vollbrachte, ausgestoßen wird, hat an nichts davon Anteil.'[4]

Die Durchführung der Gütergemeinschaft war natürlich nicht leicht. Zunächst fühlten sich die Mönche durch sie beeinträchtigt, die dem Kloster größere Besitztümer zugewandt hatten.[5] So kam es vor, daß die Unzufriedenen verletzt ausriefen:[6] 'Wie viel habe ich mitgebracht, als ich eintrat!' Sie gingen sogar darauf aus, sich, wenn nicht rechtlich, so doch tatsächlich wieder zu Herren der Güter zu machen, die sie gestiftet hatten. Freilich stießen sie dabei auf den energischsten Widerspruch Schenutes: 'Wenn Männer oder Frauen in diesen Gemeinden zu irgend einer Zeit in ihrer Torheit und in ihrem Dünkel sich

1) Sp 3 24.

2) Vgl. § 22.

3) Sp 3 29.

4) Also wurde Austretenden und Ausgestoßenen von ihrem ehemaligen Besitze nichts zurückerstattet. — Über die ganz ähnliche Gütergemeinschaft in den Klöstern Pahōms vgl. Ladeuze S. 284.

5) Man sieht daraus, mit wie gutem Grunde Kassian (de coen. inst. IV 4) empfiehlt, man solle den Eintretenden verbieten, dem Kloster ein Geschenk zu machen.

6) Sz 527.

etwas wieder anzueignen suchen, dessen sie sich nach den uns vorliegenden Gesetzen entäußerten, so soll man sie Übertreter und Verräter nennen.'[1] Wo aber die Gütergemeinschaft wirklich durchgesetzt war, da hatte sie zur Folge, daß man mit dem Besitze des Klosters sehr leichtfertig umging. Schenute sah sich so zu Mahnungen genötigt, die doch eigentlich hätten überflüssig sein sollen:[2] 'Niemand soll irgend etwas verderben, zerbrechen oder zerreißen oder zerdrücken oder verbrennen.' Doch muß festgestellt werden, daß Klagen Schenutes über mangelhafte Durchführung der Gütergemeinschaft sehr selten sind. Schenutes wachsames Auge und eiserne Festigkeit ließen sich diese Grundforderungen des Mönchsideals wohl doppelt angelegen sein und konnten sie deshalb auch mit besonderem Erfolge verwirklichen.

II. Während die Forderung der Armut nicht nur auf Pgōl, sondern auf Paḫōm zurückgeht,[3] ist die zweite Aufnahmebedingung, die Leistung des Gelübdes (*διαϑήκη*), eine Neuerung Schenutes.[4] Ein 'Greis' hatte ihm ihre Einführung empfohlen;[5] er wies darauf hin, daß sie die Handhabung der Disziplin im Kloster bedeutend erleichtern werde. Stand doch zu erwarten, daß ein heiliges Gelübde selten übertreten wurde; wenn dies aber geschah, so konnte man gegen die Meineidigen mit ganzer Strenge vorgehen, ohne Widerspruch erwarten zu müssen. Aber so unbestritten auch der Nutzen der vorgeschlagenen Maßregel war, Schenute trug doch lange Bedenken, sie zu verwirklichen: 'Wer ist größer, der Herr des Eides, oder der Eid? Wenn also der Gedanke an Gott den Menschen nicht abhält, zu sündigen, wird auch kein Eid ihn abhalten. Er hat ja auch nicht gesagt: Schwöre; dann wirst du sündlos werden; vielmehr hat er gesagt: Denke an den Herrn, und du wirst all meinen Willen tun.' Auch ist der Gottlose, der doch in erster Linie durch das Ge-

---

1) Sp 3 24, vgl. Sp 3 5 Sz 525: 'Wer etwas in seinen alleinigen Besitz nimmt, indem er spricht: Es gehört mir, ... der ist ein Feind der Gemeinschaft.'

2) Sz 525. Eine ähnliche Mahnung Paḫōms findet sich Migne, Patr. Lat. 23 Sp. 77.

3) Sp 4 138.

4) Ladeuze S. 208f.

5) Nach La 234f. geschah dies, als die Zahl von Schenutes Mönchen die Dreißig erreichte (vgl. § 37 Anm. 8).

lübde beeinflußt werden soll, gar nicht wert, beim Namen Gottes schwören zu dürfen. Das Gelübde ist wie ein Siegel: das Siegel wird aber nicht an leere Gräber gelegt, sondern an die Schatzhäuser der Könige. Aber am Ende wurden die Bedenken des Theologen durch die Berechnungen des Politikers doch überwunden. Das Gelübde ward eingeführt. Schenute schätzte es schließlich so hoch, daß er den Vorschlag jenes 'Greises', diese Neuerung zu treffen, als eine Eingebung Gottes bezeichnete.[1]

Glücklicher Weise ist uns der Anfang des Gelübdes, unter der Überschrift 'die Diatheke', erhalten.[2] Er lautet: 'Jeder soll so sprechen: Ich gelobe (ὁμολογεῖν) vor Gott an seinem heiligen Orte, indem das Wort, das ich mit meinem Munde gesprochen habe, mir Zeuge ist: ich will meinen Leib in keiner Weise beflecken; ich will nicht stehlen; ich will keinen Meineid schwören; ich will nicht lügen; ich will nicht heimlich Böses tun. Wenn ich übertrete, was ich gelobte (ὁμολογεῖν), so will ich nicht ins Himmelreich kommen, obwohl ich es sah: Gott, vor dem ich die Bundesformel (διαθήκη) sprach, wird dann meine Seele und meinen Leib vernichten in der feurigen Gehenna; denn ich übertrat die Bundesformel (διαθήκη), die ich sprach'. Leider bricht das Zitat hier ab. Aber es wird doch wenigstens noch der Inhalt des Folgenden angegeben: 'Was aber den Widerspruch oder den Ungehorsam oder das Murren oder den Streit oder die Hartnäckigkeit und ähnliches betrifft, so weiß das die ganze Gemeinschaft'.

Diese Formel ist in mehrfacher Beziehung lehrreich. Wäre sie nicht unter Schenutes Namen überliefert, so müßten wir es erraten, daß er ihr Vater ist. Zuerst lauter allgemeine sittliche Forderungen, unter Androhung ewigen göttlichen Gerichts; dann erst die Pflicht des 'Gehorsams', natürlich des Gehorsams gegen die Klostergesetze; von der Askese — nicht ein Wort![3] Und

1) Sp 4 152—155.

2) Sp 4 155. Vergl. Anhang III.

3) Sekundär ist natürlich die Askese in den Gehorsam gegen die Klostergesetze mit eingeschlossen. — Es ist besonders auffallend, daß die Forderung der Ehelosigkeit, die doch praktisch streng durchgeführt wurde, in dem Gelübde keinen Platz gefunden hat. Ich kenne überhaupt nur zwei Schenutestellen, die die παρθενία empfehlen (Sp 5 26. 32).

doch andrerseits: welche Hochschätzung des Klosters! In ihm 'sieht man das Himmelreich': klingt nicht ein Ton von Schenutes Prophetentum, das sonst so sorgsam in der Tiefe des Herzens verschlossen wird, selbst in dieser starren Formel an?

Sp 5 75 f. ist ein leider sehr kleines Bruchstück erhalten, das aus einer Rede Schenutes an einen Neueingetretenen stammt; sie ist kurz vor oder nach der Ableistung des Gelübdes gesprochen. Schenute redet zuerst von der Armut, die ein Hauptstück der echten Nachfolge des Herrn ist, und von dem Austritt aus den Kreisen der Verwandten und Freunde, der jedem zugemutet wird, mit dem Gott einen Bund (*διαθήκη*) schließen will (Abraham). Dient doch der Heiligkeit gerade der Abbruch aller Beziehungen zur Welt: im Kloster wird man von niemandem gekannt, von niemandem an die Welt erinnert, die man verlassen hat; da kann man viel leichter demütig, dankbar, rein werden, als draußen im Getriebe des Lebens. — Der Lieblingsgedanke Schenutes, daß die Askese Tugendmittel und nicht Selbstzweck ist,[1] tritt hier mit aller wünschenswerten Klarheit hervor.

III. Es ist beachtenswert, daß das Gelübde nicht ausdrücklich ewig bindet. Aber man konnte allenfalls eine ewige Bindung hineinlegen. In der Tat empfand Schenute den Austritt aus dem Kloster als Verleugnung.[2] Ja, er befiehlt sogar,[3] solchen, die dem Kloster den Rücken kehren, keine Träne nachzuweinen, sondern nur Verachtung zu bezeigen, auch wenn es angesehene Mönche und Nonnen, auch wenn es Kinder sind: 'Jesus verfolgt sie'; also ist es Sünde, sie noch zu lieben.

Freilich war es fast eine Notwendigkeit, daß Austritte aus dem Kloster von Zeit zu Zeit vorkamen. Man untersuche nur einmal, weshalb die Kopten Mönche wurden. Die einen[4] stifteten bei ihrer Aufnahme dem Kloster ihr Vermögen, um der aufreibenden Sorge für Nahrung und Kleidung enthoben zu sein. 'Ich schenkte meine Sachen, damit ihr mich ernährt': so unverblümt sprachen sie ihre Absichten aus. Wir dürfen es Schenute wahrlich nicht übelnehmen, daß er in hellem Zorne sie mit Ananias und Sapphira vergleicht,[5] daß er befiehlt: 'Man soll sie

1) Vgl. § 14.
2) Sp 3 29, S. 107 übersetzt, u. ö.
3) Sz 527 Clar. Press fragm. 22 S. ⲧ̅ⲍ̅.
4) Sp 3 24.
5) Dieses biblische Beispiel war in Mönchskreisen sehr beliebt; vgl. z. B. Kassian de coen. inst. VII 25 (Migne, Patr. Lat. 49 Sp. 316f.).

fortbringen ins Blaue, auch ihr Gewand, das wert ist, zerrissen zu werden zum Zeichen ihrer Verleugnung'. Andere[1] wieder erklärten: 'Die Arbeit, die ich in meinem Hause verrichtete, will ich auch hier verrichten.' Auch sie sind durch wirtschaftliche Gründe bestimmt worden, an das Tor des Klosters zu klopfen. Sie wollten wohl gern arbeiten; aber sie mochten dem Kampfe ums Dasein nicht ausgesetzt sein, den die Not der Zeit auch dem Emsigsten aufzwang. Schenute muß sie nun erst aufklären: 'Die Sache, derentwegen jeder hierher kommt, sind die Schriften, und die Bücher, die uns geschrieben sind,[2] lehren sie (die Sache) uns . . . . . Wenn ihr hierher gekommen seid, um handwerksmäßig zu arbeiten, und nicht, um an eurem Heile zu arbeiten, (so sage ich euch): das Handwerk gehört doch an den Ort, von dem du kommst . . . . Wenn du nur das arbeitest, was du (bereits) in deinem Hause gelernt hast, wer wird dir dann glauben, daß du deine weltlichen, törichten, hurerischen Werke und alle anderen Untugenden verlassen, Lehre annehmen, dich reinigen und alles Gute tun wirst, das man dir gebieten wird? Denn wer an diesen Ort kommt, der wollte nicht seinen eigenen Willen tun, sondern Gottes Willen.' Noch andere[3] traten in das Kloster ein, um ein neues Handwerk zu lernen; sie scheinen von vornherein die Absicht gehabt zu haben, wieder in die Welt zurückzukehren und hier mit Hilfe der neuen Kenntnisse, die sie als Mönche bequem (und kostenlos!) erworben hatten, sich eine gesicherte Lebensstellung zu erringen.

Wir wissen, wie diese Verhältnisse zu erklären sind. Die ungünstige wirtschaftliche Lage[4] trieb mehr Christen ins Kloster, als die Begeisterung für Gottes Dienst. Hier allein konnten sie ein ruhiges Dasein führen, ohne von unerbittlichen Steuerbeamten oder harten Schuldherrn belästigt zu werden. Wir begreifen aber auch, warum Schenute die Leute, die nur aus sozialen Gründen Mönche wurden, aufs lebhafteste bekämpfte. Wenn mit ihnen der Geist der Lässigkeit ins Kloster einzog, so war es um Frömmigkeit, Arbeitseifer, Gehorsam geschehen. Er führte deshalb seine Grundsätze so streng durch, daß er selbst Presbyter

1) Sp 3 27 f.
2) D. h. die Regel Pgōls.
3) Sp 3 28 f.
4) Vgl. § 6 (auch S. 70).

und Diakonen, die ins Kloster eintraten, den anderen Brüdern gleichstellte und zur Arbeit verpflichtete:[1] nur bei der Feier des Abendmahls hatten die Kleriker ein Vorrecht; aber auch hier durften sie nur tun, was der Vorsteher des Klosters gebot.[2] Dieses Verhalten Schenutes hatte natürlich zur Folge, daß manche im Kloster nicht fanden, was sie erwartet hatten: bitter enttäuscht, sahen sie keinen anderen Ausweg, als zu entfliehen.

Allerdings hatte Schenute Vorsorge getroffen, daß allzu weltlich gesinnte Männer und Frauen überhaupt nicht erst in das Kloster eingelassen wurden. Jeder Ankömmling mußte eine Zeit lang 'an den Torgebäuden[3] der Gemeinschaften des Herrn' bleiben, um hier Beweise seiner ernsten Gesinnung zu geben. Schon hier sollte er sich (faktisch, nicht rechtlich) seines Besitzes entäußern. Aber erst wenn er sich genügend bewährt hatte, nach einem oder zwei oder drei Monaten, ward er wirklicher Mönch; d. h. erst nach dieser Wartezeit ließ man ihn das Gelübde ablegen und auf sein Hab und Gut schriftlich Verzicht leisten.[4] So hatte man die Möglichkeit, untaugliche Leute von vornherein auszuschließen; ihr Vermögen wird diesen natürlich zurückgegeben worden sein, soweit sie es dem Kloster überwiesen hatten; ein rechtsgültiger Verzicht war von ihnen ja noch nicht geleistet worden.

A l l e unbrauchbaren Elemente konnten selbstverständlich auch durch diese Vorsichtsmaßregeln nicht ferngehalten werden. Schenute ordnete deshalb an, daß die neu Aufgenommenen in

---

1) Ähnlich wurden die Kleriker von Paḫōm behandelt (Ladeuze S. 279).

2) Vgl. § 26.

3) Wir lernen daraus, daß a l l e Gemeinschaften neue Mönche aufnehmen durften.

4) Sp 4 188. Schenute fügt hinzu, das geschehe nach den Geboten der Väter. Diese Bemerkung kann sich ausschließlich auf die Bestimmung beziehen, jeder Neueingetretene solle eine Zeit lang am Torgebäude verbleiben; denn nur diese Bestimmung finden wir bereits in den Regeln Paḫōms. Allerdings begnügt sich Paḫōm damit, daß die Neueintretenden a u f e i n i g e T a g e bei dem Bruder Pförtner Wohnung nehmen. Erst die 'Engelregel', d i e ü b e r h a u p t S c h e n u t e r e c h t n a h e s t e h t, redet von einem längeren (und zwar dreijährigen) Noviziat. Vgl. Ladeuze S. 280. Die Angaben Kassians de coen. inst. IV 2 ff. (Migne, Patr. Lat. 49 Sp. 154 ff.) berühren sich mehrfach mit Schenute.

Eine bestimmte Abteilung (opⲁⲓⲛⲟⲛ)[1] gewiesen wurden, in der man sie vermutlich doppelt scharf beaufsichtigte.[2] Diese Bestimmung ist besonders bemerkenswert, weil sie eines der ältesten Zeugnisse, wenn nicht das älteste, für die Entstehung des Noviziates ist.[3]

Auch Knaben und Mädchen wurden in Schenutes Kloster aufgenommen und erzogen.[4] Wir wissen von ihnen leider nicht viel mehr, als daß Prügelstrafen in ihrem Dasein eine Hauptrolle spielten.[5]

Ein paar Worte erfordert noch der Bericht La 234f. über die Einführung eines Gelübdes durch Schenute. Das Gelübde wird *διαθήκη* und *ὁμολογία* genannt, ist also mit dem eben von uns besprochenen sicher identisch. La behauptet nun, das Gelübde sei schriftlich vollzogen worden. Diese Angabe ist falsch. Wir sahen, daß Schenute nur von einem mündlichen Gelübde am Altare redet; eine schriftliche Eidesleistung erwähnt er an keiner Stelle; ein doppeltes Gelübde, ein schriftliches und ein mündliches, ist aber doch kaum anzunehmen. Dazu hätte eine schriftliche Verpflichtung in dem schreibseligen Ägypten durchaus keinen Eindruck gemacht, weil sie zu alltäglich gewesen wäre. Dagegen der mündliche Schwur im Heiligtume mußte sich dem Gedächtnisse unauslöschlich einprägen. Ich nehme deshalb an, daß die Angabe von La über ein schriftliches Gelübde auf einer Verwechselung mit dem Sp 4 188 erwähnten schriftlichen Eigentumsverzicht beruht. Und dieser schriftliche Verzicht war in der Tat von Wert: er konnte in Prozessen vor Gericht sehr wichtig werden; dagegen bedeutete ein schriftliches Gelübde kaum mehr, als ein Blatt Papier. La eine Verwechselung unterzuschieben, ist unbedenklich, sowie man als Verfasser von La nicht einen Mönch des Weißen Klosters annimmt. La ist ja auch sonst schlecht orientiert; z. B. bezeichnet es irrtümlich die Erklärung des Gehorsams gegen die Klostergesetze als die Hauptsache im Gelübde (dagegen s. o. S. 109f.) u. s. w.

§ 22. Die Tracht.[6]

Wer durch Verzicht auf allen irdischen Besitz und durch feierliches Gelöbnis Mönch geworden war, erhielt vom Kloster

1) Ein 'Ordinon' ist wohl mit einer (von einem 'Hausvorsteher' geleiteten) Hausgemeinde identisch.

2) Sp 1 82.

3) Allerdings ist zu beachten, daß die 'Novizen' Schenutes schon ganz Mönche waren und kein Gelübde mehr abzulegen hatten. Doch vgl. S. 112 Anm. 4. 4) Sp 1 88.

5) Sp 2 54 u. ö. — Auch Paḫōm nahm Kinder in seine Klöster auf (Ladeuze S. 280).

6) Ladeuze S. 312f.

das Gewand, das er von nun an zu tragen hatte. Seine Laienkleider durfte er ebenso wenig behalten, wie irgend ein anderes Stück seines ehemaligen Eigentumes.[1]

Dieser Sitte lag die Absicht zu Grunde, daß die einzelnen Mönche sich äußerlich in nichts unterscheiden sollten: die Forderung der Gleichheit war im Weißen Kloster so streng durchgeführt, daß jeder Sozialdemokrat seine helle Freude daran gehabt hätte. 'Haben wir nicht alle zusammen das Gleiche in allen Dingen, in der Speise und dem Gewande oder überhaupt in allen Kleidungsstücken?'[2] Selbst den höheren Klosterbeamten war es untersagt, ihre Würde durch sichtbare Abzeichen kenntlich zu machen.[3] Diese Uniformitätsbestrebungen aber ließen sich natürlich nur dann erfolgreich durchführen, wenn die Herstellung der Kleider nicht dem Einzelnen überlassen blieb, sondern Klostersache war.

Die Gleichheit der Tracht war kein reines Ideal, sondern zugleich eine praktische Maßregel, die zur Erhaltung des Klosterfriedens unbedingt erforderlich war. Hätte man es den Brüdern freigestellt, sich zu kleiden, wie sie wollten, so würden zunächst die Mönche vornehmer Abkunft sich sofort hervorgetan und ihren Genossen vor Augen geführt haben, daß sie etwas Besseres sind.[4] Und zweitens hätte man ein endloses Spiel von Putzsucht und Eitelkeit geradezu herausgefordert: man darf nicht vergessen, daß diese Untugenden den Morgenländern vielleicht in noch höherem Grade eigen waren, als selbst den Griechen und Römern der Kaiserzeit.[5]

Allerdings ließ sich auch mit dem doch für alle gleichen Mönchsgewande noch verbotenes Spiel treiben. So wendet sich Schenute gegen Leute, die den 'Saum', d. h. wohl den Ärmel, ihres Untergewandes (ϩⲟⲉⲓⲧⲉ) steif machen (ⲱϭⲣ) und aufschlagen (? ⲙⲟⲩⲣ), sodaß der ganze Arm bis zum Nacken entblößt ist. Schenute ordnet an, daß der 'Saum' im allgemeinen mindestens bis über den Ellenbogen reichen soll; er darf jedoch auch so lang sein,

1) Sp 3 29. Diese Einrichtung stammt von Paḫōm (Ladeuze S. 284).

2) Sp 2 13, vgl. Sp 3 29 Sz 567 La 234. Dieselbe Forderung tritt, wenngleich seltener, bei Paḫōm auf (Ladeuze S. 275).

3) Sz 527.

4) Sp 5 76.

5) Vgl. Sp 3 29.

daß er die Finger halb bedeckt. Schenute muß freilich selbst hervorheben, daß seine Bestimmungen hierüber in einigen Fällen ohne Verbindlichkeit sind; so beim Pflügen und bei anderen schweren Arbeiten.[1] Uns kommen diese Vorschriften sehr seltsam vor. Aber man bedenke, daß es sich um Orientalen handelte. Nach allem, was wir von der Sittlichkeit im Kloster Schenutes wissen,[2] war die weise Vorsicht nur zu berechtigt, die diese Bestimmungen veranlaßt hat.

Es sei bei dieser Gelegenheit erwähnt, daß Schenute (besonders Sz 567), wie bereits Paḫōm (Ladeuze S. 283), verbietet, sich den Kopf oder die Füße zu waschen (vgl. Sa 284), sich zu baden, sich zu salben, oder auf die Haartracht besondere Sorgfalt zu verwenden (vgl. Sp 5 14) — alles Dinge, die asketisch gestimmte Kreise von jeher nur unter der Kategorie der Schönheitspflege zu betrachten vermochten. Nur der Vorgesetzte darf ausnahmsweise einmal eine so weltliche Handlung gestatten. Im allgemeinen aber wurde der Schmutz auch im Weißen Kloster mit zur Vervollständigung des Ideals der Selbstverleugnung gerechnet.

Natürlich erhielt der Mönch nicht nur sein erstes Gewand von der Klosterverwaltung, sondern ebenso jedes neue, das er brauchte.[3] Er war jedoch gehalten, es möglichst lange zu benutzen, so lange bis es zerriß. Doch galt der nicht gerade als Verbrecher, der mehr Kleider brauchte, als seine Brüder:[4] der Individualität des Einzelnen wurde Rechnung getragen.

Die Anfertigung der Gewänder scheinen, wie in dem Paḫōmschen Mönchsverbande,[5] die Nonnen besorgt zu haben.[6]

Von den einzelnen Stücken der Kleidung ist in unseren Quellen nur sehr selten die Rede. Falls Sz 567 sie vollständig aufzählt, so besaß jeder Mönch ein Unterkleid mit Ärmeln

---

1) Sp 3 27.

2) Vgl. § 31.

3) Die Mönche 'im Dorfe' bezogen ihre Gewänder aus dem Hauptkloster und ließen sie auch dort waschen (Sz 527). Aus dieser Bestimmung geht zugleich hervor, daß nicht jeder Mönch seine eigenen Gewänder zu reinigen hatte (dies war in den Paḫōmschen Klöstern Sitte, vgl. Ladeuze S. 276f.). Vgl. auch S. 99 Anm. 1.

4) Sp 3 8.

5) Ladeuze S. 277.

6) Sp 5 19.

(ϩⲟⲉⲓⲧⲉ), einen Mantel (ⲣ̅ϣⲱⲛ), eine Decke (ⲛⲣⲏϣ),[1] eine Kukulla (ⲕⲗⲁϥⲧ, Kapuze) und Sandalen.[2] Darnach hat sich die Tracht der Brüder des Weißen Klosters von der der anderen Asketen Ägyptens nicht unterschieden.

Hervorgehoben sei noch, daß Schenute und seine Mönche einen Bart trugen (Sp 3_{40} 5_{128}).

Die Tonsur wird von den Schriftstellern des Weißen Klosters ebenso selten erwähnt (wohl nur V^b 23 V^a 356) wie von denen der Paḫōmschen Kongregation.[3]

§ 23. Die Kost.

I. Dasselbe Streben nach Gleichheit, das die Bestimmungen über die Tracht beherrscht, regelt auch die Anordnungen über Essen und Trinken. 'Alle gute und alle schlechte Ware, sei es Brot oder Eßware oder Gemüse oder Gesalzenes oder Gekochtes oder Gurken oder irgend etwas anderes, soll uns so vorgesetzt werden, wie der Herr es bereitet hat oder bereiten wird: die, die zu irgend einer Zeit in diesen Stätten wohnen, sollen es mit einander essen. Und auf keinen Fall soll einer oder sollen einige das Bessere oder das Gute essen, während ein anderer oder andere das Schlechte oder das Geringwertige essen. Und die Schuld derer, die gute Dinge essen, soll über die kommen, die dienen oder Rationen verteilen, und ebenso die Beschwerde derer, die schlechte Dinge essen, weil sie nicht alles mit einander ausgleichen'.[4]

Schenute scheut keine Mühe, die Grundforderung der Gleichheit so genau als möglich durchzuführen. Er läßt die Brote, die man unter die Mönche verteilt, 'auf der Wage abwiegen'.[5] Er bestimmt, daß die im Dorfe wohnende Mönchsgemeinschaft all ihren Bedarf an Eßwaren aus dem Hauptkloster bezieht: hier

1) Ist die Decke gemeint, auf der die Mönche schliefen?

2) Ob Schenutes Mönche, wie die Paḫōms (Ladeuze S. 276), je zwei Kukullen und drei Untergewänder (zwei 'gute' und ein drittes zum Arbeiten) erhielten, ist nicht bekannt.

3) Ladeuze S. 277f.

4) Sz 524, vgl. Sz 382 Sa 270f. Sp 2_{13} (S. 114 übersetzt) L^a 234; dasselbe Prinzip bei Paḫōm Migne, Patr. Lat. 23 Sp. 68.

5) Sm 96.

wird für sie der Essig gemischt, das Brot gebacken, der Kohl gebaut, ja selbst gekocht.[1] Vor allem aber ordnet er an, daß, mit wenig Ausnahmen (s. u.), nur bei der gemeinsamen Mahlzeit im Speisesaale gegessen werde.[2] Auch nicht die Vorgesetzten der einzelnen Gemeinschaften dürfen es wagen, sich von dieser Verpflichtung zu befreien:[3] der Fluch trifft jeden ohne Unterschied, der heimlich etwas ißt oder trinkt, auch dann, wenn er krank ist,[4] oder wenn er bereits eine höhere Stufe im Klosterdienste erreicht hat.[5]

II. Schenute verlangt ferner, wie schon Paḫōm, nicht nur Gleichheit, sondern möglichste Einschränkung der Mahlzeit. Deshalb sucht er zunächst zu verhüten, daß das Essen irgend jemandem als Vergnügen gilt. Er verbietet, irgend eine Speise, die man liebt oder nicht liebt, vorzuziehen oder zu verschmähen: es stammt ja alles von Gott, auch gesalzenes Gemüse.[6] Einzelne Dinge aber, die den armen Kopten offenbar als ganz besondere Leckerbissen gelten, dürfen überhaupt nie auf der Tafel der Mönche erscheinen: so Fleisch, salzige Fischbrühe (ϫⲓⲣ ⲛⲧⲃⲧ), Käse, Eier, Wein.[7] Man hat im Weißen Kloster fast ausschließlich Brot gegessen; einmal in der Woche gab es gekochtes Gemüse.[8]

Nun suchten sich viele für den fehlenden Gaumenkitzel dadurch zu entschädigen, daß sie sich möglichst voll aßen.[9] Sie fanden unter den Mönchen keinen energischen Gegner. Zunächst gerieten sie wohl mit der Partei der Maßvollen in heftigen Streit. Bald aber müssen sich die beiden feindlichen Lager auf Grund von Röm 14 3 friedlich verglichen haben: 'Der Essende möge den nicht Essenden nicht verspotten, und der nicht Essende den Essenden nicht richten'. Doch Schenute widerspricht diesem Waf-

---

1) Sz 525. 527.
2) Sbm 201.
3) Sz 527.
4) Ausgenommen ist natürlich der, der sich krank meldet und ins 'Krankenhaus' gebracht wird (§ 24).
5) Sp 3 22.
6) Sp 5 41.
7) Sz 382. 417. Paḫōm verbietet: Fleisch, Fischbrühe (liquamen ex piscibus), Wein (Ladeuze S. 299).
8) Sbm 168.
9) Sp 3 23f.

fenstillstand aufs heftigste: 'Das ist nicht der rechte Sinn der Schriften'. Er ermächtigt sogar die 'Väter' der Gemeinschaften, die Unmäßigen sofort von der gemeinsamen Mahlzeit auszuschließen, falls diese ihrer Mahnung nicht sofort Folge leisten. Höhnisch fügt er hinzu: 'Ist nicht ein Unterschied zwischen jungen Mauleseln und Menschen, die Gott fürchten?'

Auch dem übermäßigen Trinken erklärt Schenute den Krieg. Jeder soll so wenig Wasser genießen, als nur irgendwie angängig ist.[1] Große Becher sieht er am liebsten gar nicht in den Händen seiner Mönche: man soll nur aus Schalen trinken, auf keinen Fall aber zwei Becher nach einander leeren. Schon die Jünglinge, ja selbst die Knaben weiß er, doch ohne harten Zwang, nur durch freundlichen Zuspruch, an diese Enthaltsamkeit zu gewöhnen.[2]

Begünstigt wurden diese Bestrebungen Schenutes vor allem dadurch, daß es im Weißen Kloster seit der Zeit Pgōls täglich nur Eine Mahlzeit gab:[3] diese Verschärfung der Regel Paḫōms behielt Schenute selbstverständlich bei. Man kann also sagen, daß die Mönche jeden Tag fasteten.[4] Das Fasten galt bereits nachmittags drei Uhr (nach unserer Zeit) als beendet: von da

1) Sz 417. 2) Ld 31.
3) Sp 3 2; vgl. S. 38.
4) Gesetze über besonders strenges Fasten an einzelnen Tagen fehlen ganz, mit einer Ausnahme: in den vierzig Tagen vor Ostern soll kein Gemüse gekocht werden (Sbm 168, vgl. S. 117). Eine härtere Askese wurde auch in dieser Zeit nicht gefordert (vgl. Sz 467, S. 67 teilweise übersetzt). Natürlich war es den Mönchen unbenommen, sich freiwillig von Zeit zu Zeit ein strengeres Fasten aufzuerlegen und von der gemeinsamen Mahlzeit wegzubleiben (Sz 526 Sa 281 Sp 2 2 4 138; doch durften die Betreffenden vom 'Vater' zum Essen gezwungen werden, wenn sie sich mehr zumuteten, als sie vertragen konnten, vgl. Sbm 169). Verboten war es dagegen, das bei der gemeinsamen Mahlzeit vorgelegte Brot mit möglichst wenigen Bissen zu verschlingen: sonderbarer Weise erblickten einige Mönche in einem solchen Verfahren einen Beweis besonderer Enthaltsamkeit (Sa 281). — In den Paḫōmschen Klöstern ist es ebenfalls oft vorgekommen, daß einzelne Mönche strenger fasteten, als ihre Brüder (Migne, Patr. Lat. 23 Sp. 64). Überdies wurde in Tabennēse, wenigstens zu Schenutes Zeit, jeden Mittwoch und Freitag (außer zu Ostern und zu Pfingsten) gefastet (Migne a. a. O. Sp. 64; Ladeuze S. 300). — Auch in den Klöstern Paḫōms scheint man um das Jahr 400 nur einmal täglich gegessen zu haben (Ladeuze S. 298).

ab durfte in Ausnahmefällen gegessen werden.[1] Die gemeinsame Mahlzeit im Speisesaale fand jedoch erst gegen Abend statt.[2] Durch 'Anschlagen' (wohl an einer Platte aus Metall) wurden die Brüder benachrichtigt, daß die Tafel bereitet sei. Dann strömten die Mönche von allen Seiten herbei, zu zweien oder zu dreien. Nachzügler muß es freilich in großer Menge gegeben haben. Ja, auf sie wurde noch besondere Rücksicht genommen: die Tore durften nicht eher geschlossen werden, als bis wenigstens die Mehrzahl der pünktlich erschienenen Mönche ihre Mahlzeit beendet hatte.[3]

Wie es während der Mahlzeit zuging, verraten uns leider unsere Quellen nicht. Nach L^d 31 war es verboten, etwas anzurühren, ehe sich alle niedergesetzt hatten; nur die Hausvorsteher und deren Stellvertreter durften diese Regel durchbrechen, falls ihnen dringende Geschäfte oblagen. Selbstverständlich legte Schenute, wie bereits Pgōl, darauf besonderen Wert, daß man beim Essen an Gott als den gütigen Geber aller Nahrung dankbar gedachte: 'Wer ißt, ißt dem Herrn; denn er dankt Gott'.[4]

Die Strenge der genannten Bestimmungen wurde durch einige andere Anordnungen gemildert: sie mußte es werden, wenn sie nicht mehr Unglück als Segen zur Folge haben sollte.[5] So wurde es erlaubt, sich durch Diebstahl oder Lüge (d. h. dadurch, daß man sich krank meldete) Nahrung zu verschaffen, falls man von dem Vorgesetzten zu knapp gehalten wurde: dann traf den Vorgesetzten das Gericht der bösen Tat.[6] Ferner durfte jeder Mönch, der zu einer schwereren Arbeit ausgesandt wurde, ein, zwei oder drei[7] kleinere Brote mitnehmen: wenn er wirklich

---

1) Sz 525.

2) V^b 42. Nach der Mahlzeit durfte nur noch das Allernötigste gearbeitet werden (vgl. § 25). — Später durfte im Weißen Kloster auch mittags gegessen werden (a 267 V^a 415).

3) Sz 526. Man muß annehmen, daß viele Mönche außerhalb des Klosters arbeiteten und deshalb nicht pünktlich eintreffen konnten. Es wäre deshalb unbillig gewesen, die Nachzügler so hart zu bestrafen, wie es in Tabennēse Sitte war (Migne, Patr. Lat. 23 Sp. 68).

4) Sp 5 91.

5) Wir erfahren z. B., daß die Hitze manchen unfähig machte, im Speisesaale zur festgesetzten Zeit überhaupt etwas zu genießen (Sm 96).

6) Sp 4 131.

7) Ein größeres Quantum war verboten; widrigenfalls wurde dem

Hunger habe, sagt Schenute, dürfe er diese mit Dank gegen Gott essen, ohne sich eines Vergehens schuldig zu machen; ja, er werde gerade dadurch vor Diebstahl und Raub bewahrt werden.[1] Endlich waren alle älteren Mönche und Nonnen von jedem Fastzwange befreit, selbst in den Wochen vor dem Osterfeste.[2]

§ 24. Die Kranken.[3]

Wurden die strengen Gesetze über Essen und Trinken schon an und für sich milde gehandhabt, so brachte man sie, nach dem Vorbilde Paḫōms,[4] den Kranken gegenüber gar nicht in Anwendung. Ja, die Leidenden wurden so zuvorkommend und aufmerksam behandelt, daß man wohl sagen kann: der Geist der Nächstenliebe konnte nicht herrlicher zur Tat werden, als in den Krankenstuben der ägyptischen Klöster. Über keinen Punkt des Mönchslebens äußert sich Schenute öfter und eindringlicher, als über die Verpflegung der Schwachen und Erkrankten: wie den Herrn Jesus selbst soll man sie lieben und bedienen; sie sind ja nicht nur die hilfsbedürftigsten unter den Brüdern, sondern auch die heiligsten.[5]

Und so bemüht man sich denn wirklich, allen Wünschen der Kranken so weit als nur irgend möglich entgegenzukommen. Sie erhalten von allem, was vorhanden ist.[6] Wein, der Greuel der Mönche, ist ihnen nicht verwehrt. Auch Öl, Honig, Granatäpfel, Fischbrühe, Pökelfleisch, Milch, Butter,[7] Käse und Eier sollen stets vorrätig sein, daß man sie den Kranken auf Ver-

---

Schuldigen das Recht, sich solche Brote geben zu lassen, auf zwei Wochen entzogen (lies ⲙⲡⲟⲩⲉϣⲛϫ[ⲓ ⲉ]ⲣⲟϥ).

1) Sm 96—100 = Sbm 168. Nach Schenutes Angabe wurde diese Sitte schon von Paḫōm eingeführt.

2) Sbm 169.

3) Ladeuze S. 325.

4) Ladeuze S. 300f.

5) Sbm 209. Schenute ist also der Ansicht, daß die meisten Sünden aus allzu üppigem körperlichem Kraftbewußtsein entspringen. Dieser Anschauung lag gewiß eine ganz richtige psychologische Selbstbeobachtung zu Grunde.

6) Sp 3 23.

7) ? ⲧⲣⲟⲩⲁⲛ.

langen sofort bringen kann.[1] Man nimmt es ihnen nicht übel, wenn sie einmal dies oder das Gericht zurückweisen:[2] 'Wer weiß nicht, daß jeder wirklich kranke Mensch vor allen Dingen Ekel empfindet?' Natürlich darf ihnen auch außer der Zeit des gemeinsamen Mahles, selbst während der Nacht, keine Bitte um Speise oder Trank abgeschlagen werden,[3] und in den vierzig Tagen vor Ostern soll man sie keinesfalls nötigen, sich irgend einer Art von Fastenzwang zu unterwerfen.[4] Nur an einer einzigen Stelle[5] ermahnt Schenute, man solle den Kranken nicht mehr von jenen verbotenen Leckerbissen zukommen lassen, als sie wirklich brauchen; im allgemeinen befürwortet er, daß man sie eher einmal zu willfährig behandelt, als zu streng.

Um die Leidenden sorgsamer pflegen zu können, brachte man sie in besondere Gebäude, die sog. 'Krankenhäuser'.[6] Sie wurden hier von Mönchen gewartet, deren hingebende Liebe schon manche Probe bestanden hatte. Die Leitung der Krankenpflege lag in den Händen eines 'Greises', dem jene dienenden Brüder zu besonderem Gehorsam verpflichtet waren: wenn irgendwo, so war hier straffe Unterordnung nicht nur asketisches Ideal, sondern eine Forderung der Verhältnisse.[7] Schenute selbst ließ es sich nicht nehmen, trotz seiner vielseitigen Beschäftigung, die Kranken des öfteren aufzusuchen.[8]

Zur ärztlichen Behandlung der Kranken wurden meist die Heilkundigen unter den Mönchen herangezogen, Männer, die vor ihrem Austritt aus der Welt den Beruf eines Arztes ausgeübt hatten. Nur selten war man genötigt, Laienärzte aus der Umgebung des Klosters zu rufen. In beiden Fällen durfte der Kranke nur in Gegenwart von zehn bis dreißig Zeugen untersucht werden: sonst, so meinte man, könnte leicht seine Seele

---

1) Sz 382. 567 Sp 4 157 Sbm 168.

2) Sp 5 41.

3) Sp 3 23.

4) Sp 3 23 Sbm 168 (die Kranken erhalten auch in den vierzig Tagen gekochtes Gemüse, vgl. S. 118 Anm. 4.).

5) Sbm 168.

6) Daß es ihrer mehrere gab, ist nur Sp 5 91 bezeugt.

7) Sp 5 91 Sbm 168. 200. 209. Sbm 200 hebt besonders hervor, daß die dienenden Brüder im Krankenhause auch Gestank ertragen mußten.

8) V^b 60 V^a 412.

Schaden leiden.[1] Die Heilmittel, deren sich die Ärzte bedienten, sind vermutlich denen ganz ähnlich gewesen, die wir aus den Rezeptbüchern der alten Ägypter kennen.[2]

Wenn ich recht sehe, hat man sich aber meist nicht 'sachkundiger' Hilfe bedient, sondern andere, sozusagen volkstümliche Mittel gewählt, um die Kranken zu heilen. Wir lesen Sp 2 57, daß man seinen Nachbar oder seine Nachbarin, wenn sie krank sind, nur mit Erlaubnis des Vorgesetzten salben[3] oder baden darf.[4] Darnach scheinen Salben und Baden beliebte Mittel einer Art 'Naturheilverfahren' gewesen zu sein. Dieses wurde merkwürdiger Weise in ganz ähnlicher Weise auch in den Klöstern Paḫôms gern ausgeübt,[5] ist also in ganz Oberägypten weit verbreitet gewesen. Freilich war es wohl sittlich nicht ganz unbedenklich; sonst hätte man es nicht mit so großer Vorsicht der Überwachung der Oberen unterstellt.

Ich führe der Vollständigkeit halber noch zwei einander verwandte Stellen an, die hierher gehören, deren Deutung mir aber ein Rätsel ist. Sp 3 26: 'Kein Knabe und kein Jüngling soll jemanden in diesen Gemeinschaften heilen, ohne daß er den befragt, der in ihnen herrscht, und (dies)er eine Bestimmung trifft (vgl. Sp 3 4 4 151); und wenn er die Bestimmung traf, soll er die Sache untersuchen mit denen, die ihm beigegeben sind, und den Hausvorstehern und den älteren Männern, gemäß dem, was uns

---

1) Sp 3 26, vgl. Sbm 169.

2) Vgl. z. B. z 626—630.

3) Dieses 'Salben' erinnert uns natürlich sofort an Jak 5 14f. Indessen da Schenute ihm mit recht mißtrauischer Vorsicht gegenübersteht (s. u.), dürfte es eher auf eine altägyptische Volkssitte zurückzuführen sein, als auf eine an die Jakobusstelle anknüpfende christliche Gewohnheit.

4) Das Baden als ärztliche Kur scheint bei den Kopten sehr beliebt gewesen zu sein. So erzählt in einer aus der Thebaïs stammenden Urkunde (781 oder 782 n. Chr.; Faksimile bei Stobart, Egyptian Antiquities pl. III) ein Elternpaar folgendes: 'Wir zeugten einen Knaben und nannten seinen Namen Panias. Da brachte Gott eine schwere Krankheit über ihn, und er wäre beinahe gestorben. Da überlegten wir uns, daß Gott niemanden auf Erden ganz verläßt: „Wir wollen unser Kind Panias dem Kloster des heiligen Apa Phoibamon auf dem Berge von Dschēme schenken . . .“ Als wir es nun von ganzem Herzen gelobt hatten, brachten wir ihn (Panias) in jenes Kloster und gossen die Wasserkrüge der heiligen Stätte über seinen Leib. Gott und die Gebete jenes Märtyrers (Phoibamons) schenkten ihm die Genesung.'

5) Ladeuze S. 283.

geschrieben ist.' Sp 5 60: 'Kein Knabe soll irgend jemanden heilen, auch keinen Greis.' Sollten diese Bestimmungen etwa nur die Absicht gehabt haben, geschlechtliche Vergehen zu verhüten?

Die Vergünstigungen, die man den Kranken zukommen ließ, hatten die natürliche Folge, daß viele sich krank stellten, um ein paar gute Tage zu haben. Schenute kämpft mit allen Mitteln seiner Beredsamkeit gegen diese schlauen Heuchler. 'Sie essen hier, sie essen dort;' so schildert er sie;[1] 'sie essen dies; sie essen jenes andere. Sie stehlen, oder man gibt ihnen heimlich voll Bosheit die ganze Zeit. Und sie werden doch nicht satt. Wie sollen sie satt werden, wenn sie rauben, stehlen, heimlich wegnehmen, sammeln für die Unersättlichkeit, die wie ein Feuer im Bauche des Maßlosen brennt? Hört nicht der, der ein loderndes Feuer löschen will, auf, noch mehr Holz hineinzuwerfen?' Doch ist Schenute durchaus nicht dafür, die eingebildeten Kranken streng zu behandeln: 'wir sind ja Menschen und wissen nicht, wie es in Wirklichkeit mit dem Menschen steht;' darum soll man allen zu willen sein, die sich krank stellen;[2] sonst könnte man zu leicht Schuld auf sich laden.[3] Schenute hat vermutlich einmal in einer solchen Angelegenheit recht üble Erfahrungen gemacht.

§ 25. Die Arbeit.

Wenn man bedenkt, wie kärglich die Kost im Weißen Kloster war, so muß man sich wundern, daß Krankheiten nicht in größerem Umfange eintraten,[4] wundern besonders deshalb, weil die Mönche Schenutes viele und abspannende Arbeiten verrichten mußten.

I. Selbstverständlich war die Arbeit für Schenute nicht Selbstzweck. Aber mehrere Gründe gaben ihm doch Anlaß, sie zu fordern und hochzuhalten.

---

1) Sz 393; vgl. Sp 5 91.

2) Sbm 169 wird die so gut wie wertlose Bedingung gestellt, die Betreffenden sollten sich durch ihre Mitmönche und Vorgesetzten bezeugen lassen, daß sie wirklich krank sind.

3) Sp 3 28.

4) Wir hören nur davon, daß viele infolge des Fastens und der Hitze 'kraftlos' wurden (Sp 5 91). Vgl. auch S. 119 Anm. 5.

Vor allem mußte das Kloster sich selbst ernähren. Die freiwilligen Spenden, die man ihm darbrachte, liefen zu unregelmäßig ein, als daß man sich auf sie verlassen konnte, und werden auch nur zum geringsten Teile die Bedürfnisse dieser Riesengemeinde gedeckt haben. So war die angestrengteste Tätigkeit aller Mönche eine wirtschaftliche Notwendigkeit. Schenutes Grundsatz:[1] 'Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen', ist sicherlich unter dem Zwang dieser Tatsache geboren.

Zweitens war die Arbeit für Schenute ein willkommenes Mittel, die Langeweile zu verhüten und alles kindische Spiel fernzuhalten:[2] Wenn wir nichts zu tun haben, dann 'malen wir bald Buchstaben mit unseren Fingern oder irgend einem Geräte in den Sand; bald schichten wir Scherben oder ähnliche Dinge auf, in dieser Weise;[3] dann wieder schlagen wir sie oftmals ein wie spielende Kinder; bald schütteln wir unseren Kopf und unseren Bart; bald drücken wir an unser Kleid und unsere Nägel und unsere Augen, und so weiter, nicht weil es notwendig ist, sondern aus Langeweile'. Dem wird dann die eifrige, zielbewußte Arbeit gegenübergestellt, die den ganzen Menschen in Anspruch nimmt.

Noch in einer dritten Beziehung war die Arbeit wertvoll: sie schulte den Gehorsam. Wurde sie doch durch die einzelnen Hausvorsteher bis auf die geringfügigsten Kleinigkeiten geregelt. So wird erzählt:[4] einmal fragte Schenute die Brüder am Abend, wie viel Schriftabschnitte (*μέρος*) sie im Laufe des Tages rezitiert hätten. Da sagte der eine: Zwei Abschnitte, mein Vater! Ein anderer: drei, oder fünf, oder acht, oder zehn, oder noch mehr. Einer aber sagte: Man sandte mich heute zu ach wie vielen Geschäften; so konnte ich nicht viele rezitieren. Da entgegnete Schenute: Der Gehorsam ist eine fromme Übung.[5]

Nimmt man all das zusammen, so begreift man Schenutes Urteile über den hohen Wert der Arbeit. 'Wer seine Handarbeit lässig betreibt, wird auch nicht Mönch sein können'.[6] Selbst die

1) S. o. S. 64.
2) Sp 3 40f.
3) Hier hat Schenute wohl eine entsprechende Handbewegung gemacht.
4) Ld 31.
5) 'Fromme Übung' = *μελέτη*.
6) Ld 31.

höheren Klosterbeamten dürfen sich der Arbeit nicht entziehen:[1] 'Bei allem, was ihr an diesen Stätten zu irgend einer Zeit arbeiten werdet, sollen die Vorsteher mitarbeiten. Keiner soll seinen Nacken vom Joche befreien wegen eines Titels .... Wir wollen nicht nur Befehlshaber sein, sondern auch Arbeiter'.

Freilich darf nicht übersehen werden, daß Schenute nur eine solche Arbeit als wertvoll gelten läßt, die niemand gern verrichtet und von der niemand unmittelbaren Nutzen für sich hat. Sonst würde er nicht verbieten, daß die Neueingetretenen sich auch im Kloster dem Berufe widmen, den sie als Laien ausgeübt haben, würde auch nicht verbieten, daß der eine oder der andere ein neues Handwerk erlernt, das ihm besonders zusagt.[2] Diese beschränkte Auffassung der Arbeit mag sich zum Teil aus den asketischen Voraussetzungen des Mönchtums erklären; zum Teil wird sie auch in dem Gedankenkreise des ägyptischen Bauern ihren Ursprung haben, der nur interesselose körperliche Anstrengung für rechte Arbeit hielt.

II. So beschäftigte denn Schenute die Mönche mit Arbeiten, zu denen sie beim besten Willen in keinem inneren Verhältnisse stehen konnten. Sie[3] fertigten Decken oder Taue an und woben Leinwand.[4] Die Rohstoffe, deren man dazu bedurfte, waren sehr leicht zu beschaffen. Zu den Decken benutzte man Palmzweige, die man auf dem Klostergebiete in Menge haben konnte.[5] Die Binsen zu den Tauen holte man aus den nahen Sümpfen.[6] Der Flachs, den man spann und wob, wurde wohl auf den Feldern gebaut, die das Kloster besaß.[7] Genaueres hören wir nur von

---

1) Sz 526.

2) Sp 3 27—29. Vgl. S. 111.

3) Wahrscheinlich auch die nahe dem Weißen Kloster hausenden Einsiedler (Va 315).

4) Sp 1 86, vgl. Sz 528. Ebenso hat Paḫōm seine Mönche beschäftigt (Ladeuze S. 294).

5) Sz 528 Sbm 168.

6) Sp 3 25 Sbm 168.

7) Nach Sp 1 79 Sa 278 kaufte das Kloster ⲥⲟⲣⲧ 'Wolle'. Da wir vom Verarbeiten der Wolle nirgends hören, könnte 'Wolle' ein ungenauer Ausdruck für 'leinenes Garn' sein. Dann würde das Kloster den nötigen Flachs wenigstens zum Teile nicht selbst gebaut haben. Vielleicht

der Verarbeitung des Flachses.[1] Sie wurde stets zu bestimmten Zeiten vorgenommen, wohl jedesmal nach Beendigung der jährlichen Flachsernte; dann aber mußten die Mönche umso fleißiger arbeiten. Nur Schwache und Kranke wurden nicht herangezogen; wer sonst von der Arbeit loszukommen suchte, scheint schwer bestraft worden zu sein. Doch bittet Schenute übereifrige Hausvorsteher, sie sollten die Brüder in dieser Zeit doppelter Arbeit nicht zu früh aufstehen lassen; diese könnten sonst leicht Schaden nehmen.

Getreidebau hat das Weiße Kloster zu Schenutes Zeit nicht getrieben. Der Weizen, den man zur Herstellung des Brotes brauchte, wurde gekauft (Sp 1 79 [in § 28 übersetzt], vgl. Sa 278 ϯ ϩⲁⲉⲃⲣⲁ d. h. wohl 'Zahlen für Korn'); die dazu nötigen Geldmittel wurden durch den Verkauf selbstgefertigter Waren gewonnen, vgl. § 28. Dagegen hatte Schenute ein kleines Feld gepachtet (?), von dem er das Futter für das Klostervieh bezog (Sz 525f., vgl. V[a] 408. 415). Erst nach Schenutes Tod wurde der Getreidebau im Weißen Kloster eingeführt. Übrigens haben auch Paḫōms Mönche ursprünglich keine Kornfelder bestellt; man begann damit erst zur Zeit des Hōrsiēse (Ladeuze S. 295). Der Grund für diese auffallende Tatsache ist wohl darin zu suchen, daß die Bauernarbeit zu sehr anstrengt, also ein Meditieren während der Arbeit so gut wie unmöglich macht (vgl. Moeller-von Schubert, Lehrb. d. Kirchengesch.[2] S. 800).

Auch das Bücherabschreiben hat zu Schenutes Zeit im Weißen Kloster noch nicht geblüht (doch vgl. [S]pb 376f. [Reste einer Bibliotheksordnung des Klosters] Sa 278 [das Kloster kauft Bücher] Sp 1 79f. [das Kloster verkauft Bücher]). Schenute hat durch seine umfassende schriftstellerische Tätigkeit erst Litteraturwerke geschaffen, die die Mönche vervielfältigen konnten; er hat zugleich durch die feierlichen Mahnungen, in denen er der Nachwelt die Pflege seiner Schriften ans Herz legte (vgl. S. 55. 103), seine Nachfolger fast genötigt, eine Schreibstube einzurichten. So ist es letztlich doch Schenutes Verdienst, daß das Weiße Kloster im Laufe der Zeit sich eine Riesenbibliothek schuf, deren Schätze — oft wahre Muster der Schönschreibekunst — in den letzten Jahrhunderten fast alle größeren Büchersammlungen Europas beglückt haben, und hoffentlich auch noch weiter beglücken werden (die Hauptmasse der saïdischen Pergamenthandschriften, die sich in Neapel, Venedig, Paris, London, Berlin und Leiden befinden, stammt aus dem Weißen Kloster; vgl. pb V und Steindorff, Die Apokalypse des Elias S. 1 Anm. 2).

---

wird die Frage durch die mir unverständlichen Worte ⲉⲩⲙⲟⲩϩ ⲙⲡⲉϩⲛⲟ ⲛⲥⲱⲙⲥⲱ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲛⲁⲟⲩϩϥ (Sz 528) beantwortet.

1) Sp 1 87.

Die Arbeiten der Mönche wurden, um einen leichten Überblick zu ermöglichen, genau geordnet und abgegrenzt. Jeder gehörte zu einer bestimmten Abteilung[1] und wurde genau angewiesen, wo und was er zu arbeiten hatte.[2] Wer sich den erhaltenen Vorschriften nicht fügte, verfiel harten Strafen.[3] Die Verteilung und Überwachung der Arbeiten war Pflicht der 'Hausvorsteher'[4], die von 'Vertretern'[5] unterstützt wurden.[6] Ihre Stellung muß eine ziemlich unabhängige gewesen sein: sie waren unmittelbar Gott verantwortlich.[7] Desto enger waren ihre Untergebenen an ihre Befehle gebunden. Die notwendigen Geräte, wie Taue, Riemen, Pflöcke, wurden von den Hausvorstehern verwahrt und zum Gebrauche verteilt.[8] Auch mußten sie darauf sehen, daß kein Bruder von einem anderen nur aus Wissensdrang oder Eigennutz sich über irdische Dinge und Fertigkeiten belehren lasse.[9]

III. Einige wenige Mönche, die sich durch Frömmigkeit und tätige Liebe auszeichneten, wurden zu 'dienenden Brüdern'[10] ernannt.[11] An den verschiedensten Orten beschäftigte man sie: in den Torgebäuden, wo sie sich wohl der Neueingetretenen und der Gäste[12] anzunehmen hatten, im Speisesaale, im Krankenhause,[13]

1) ⲟⲣⲇⲓⲛⲟⲛ Sp 1 81 f. Vgl. S. 133 Anm. 1.

2) Sp 3 25.

3) Sz 384 Sp 4 111.

4) ⲣ̄ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ (Sp 3 4 ⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈), eig. 'Hausmann'. Die entsprechenden Beamten im Nonnenkloster hießen einfach 'Mütter' (Sp 3 26; ⲧⲣ̄ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ nur Sbm 169). — Dieselben Beamten gab es auch in den Paḫōmklöstern (Ladeuze S. 287).

5) ⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ, eig. 'Zweiter'. Derselbe Titel bei Paḫōm (Ladeuze S. 287 f.).

6) Sp 1 80. 7) Sp 1 80.

8) Dasselbe Amt haben die Hausvorsteher Paḫōms (Migne, Patr. Lat. 23 Sp. 66 f.).

9) Sp 3 28 f. — Schenute redet oft von solchen, die die Brüder 'lehren'. Er meint darunter wohl ebenfalls die Hausvorsteher, wie wir aus ähnlichen Angaben über Paḫōms Klöster entnehmen dürfen (Ladeuze S. 290 f.). Über das Wesen dieser 'Lehre' erfahren wir leider nichts.

10) ⲡⲁⲧⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓⲁ, eig. 'der zur *διακονία* Gehörige'.

11) Sa 282.

12) Vgl. § 30.

13) Vgl. S. 121.

im Gemüsegarten,[1] im Diensthause,[2] aber auch an anderen Stellen.[3] Sie unterstanden dem Hausvorsteher des Gebäudes, in dem sie arbeiteten, und waren ihm zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet: sie durften nur tun, wozu er sie anwies.[4]

Es leuchtet ein, daß die dienenden Brüder besonders scharf zu arbeiten hatten und sich wenig Ruhe gönnen konnten. Die anderen Mönche durften abends nach der Mahlzeit nur in Fällen dringendster Not noch beschäftigt werden. Ja, in der ersten Woche der Fastenzeit und in den zwei Wochen nach Ostern waren sie so gut wie ganz von aller Arbeit frei.[5] Ihr Erholungsbedürfnis wurde allein durch die Bestimmung beschränkt, daß kein Mönch mittags in seiner Zelle schlafen solle.[6] Die dienenden Brüder dagegen werden sehr oft, wenn nicht regelmäßig, auch nachts beschäftigt gewesen sein, vor allem im Krankenhause.[7]

1) Die hier angestellten 'dienenden Brüder' hatten wohl zugleich die Baumkulturen (meist wahrscheinlich Dattelhaine) des Klosters zu pflegen (Sbm 200 Sp 4 106 verso Glosse).

2) In dem 'Diensthause' wurden vermutlich die verschiedenen Handwerke ausgeübt, deren das Kloster bedurfte. Wir sahen oben (S. 111), daß Schenute die Neueingetretenen die ihnen geläufige Berufsarbeit nicht fortsetzen ließ. Im 'Diensthause' wird man natürlich die zu Schneidern, Bäckern u. s. w. gemacht haben, die vor ihrem Eintritt ins Kloster Schneider, Bäcker u. s. w. gewesen waren: in das Diensthaus kamen ja nur bewährte Mönche, bei denen man eine falsche Beurteilung der irdischen Arbeit nicht zu fürchten brauchte. — Tischler, Schmiede und Maurer hat es im Kloster nicht gegeben; auch Ärzte wurden öfter von außen gerufen (Sbm 169, vgl. S. 121).

3) Sp 1 80, vgl. Sa 282. — Die 'dienenden Brüder' entsprechen teils den Hebdomadaren Paḥōms (Ladeuze S. 296f.), teils anderen Beamten von Tabennēse (Ladeuze S. 294f.). Im Kloster Schenutes treten Hebdomadare (ⲡⲉⲧⲣ̄ⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ) nur in einer untergeordneten gottesdienstlichen Verrichtung auf (Sbm 169, mir nicht ganz verständlich; vgl. a 264). Vgl. § 33. — Nach Sa 283 waren im Tor- und im Krankenhause nur je zwei 'dienende Brüder' angestellt (unter Umständen sollte sogar einer genug sein). Diese Bestimmung wird in Schenutes ersten Amtsjahren erlassen sein; später brauchte das Kloster sicherlich mehr Hilfskräfte an den genannten Stellen (vgl. Sa 278).

4) Sp 1 80f. 5) Sp 3 3. 6) Sp 5 60.

7) Nach Sp 3 3 sollen die Brüder am Torgebäude in der Osterzeit ebenfalls drei Wochen 'Ferien' haben. Diese Bestimmung hat natürlich nur auf dem 'Papiere' gestanden, da sie ganz undurchführbar war: man konnte doch Gäste in dieser Zeit ebenso wenig zurückweisen, wie solche, die ins Kloster eintreten wollten.

Schenute traf deshalb die Anordnung, die dienenden Brüder sollten vom 'Vater' der Gemeinschaften öfter angewiesen werden, 'in ihren Häusern[1] sich auszuruhen'. Sonst könnte leicht 'ihr Herz verderben infolge der vielen Ruhelosigkeit', oder sie könnten gar 'vergessen, daß auch sie das Mönchsgewand (σχῆμα) tragen.' Eine solche Erholungsfrist konnte ein paar Tage dauern, aber auch Monate. Die Beurlaubten sollten sich ebenso beschäftigen, wie die anderen Brüder, mit Weben u. s. w.[2]

Wie hoch die Stellung eines dienenden Bruders innerhalb der Klosterhierarchie war, sieht man aus der Härte der Strafen, die ihn schon bei geringen Vergehungen trafen. Wenn er irgend etwas Lästerliches sagte oder ungehorsam war, wurde er sofort in die Abteilung zurückversetzt, aus der man ihn genommen hatte.[3] War er gar gegen den 'Vater' der Gemeinschaften oder gegen dessen Vertreter und Berater[4] unbotmäßig, so durfte er in die Abteilung der Neueingetretenen verwiesen werden.[5]

Die dienenden Brüder gehörten, ebenso wie die Hausvorsteher, zur Klasse der ⲣⲙ̄ⲛ̄ⲣⲁⲛ (eig. 'Namensleute'; Sinn wohl: 'Leute, die einen [hervorragenden] Namen haben'; man übersetze etwa: 'Vollmönche'); vgl. Sp 1 82: 'einer von den ⲣⲙ̄ⲛ̄ⲣⲁⲛ, sei es ein Hausvorsteher oder ein dienender Bruder oder (überhaupt) irgend ein ⲣⲙ̄ⲛ̄ⲣⲁⲛ'. Leider wissen wir nicht, welche Stellung die ⲣⲙ̄ⲛ̄ⲣⲁⲛ einnahmen, die weder dienende Brüder noch Hausvorsteher waren. Die 'Vertreter' der letzteren haben vermutlich auch zu ihnen gehört. Alle ⲣⲙ̄ⲛ̄ⲣⲁⲛ, insbesondere auch die Hausvorsteher, unterstanden übrigens denselben Strafgesetzen, wie sie oben für die dienenden Brüder angegeben sind.

§ 26. Der Gottesdienst.[6]

I. Es wurde schon oben[7] bemerkt, daß die Arbeit für Schenute nicht Selbstzweck war. Das tritt ganz äußerlich schon darin zu Tage, daß er sie mit Vorliebe unter einen religiösen Gesichts-

1) D. h. wohl in den Häusern, denen sie vor ihrer Versetzung unter die dienenden Brüder angehörten.
2) Sp 1 86 f.
3) Sp 1 81. 87.
4) Vgl. S. 135 f.
5) Sp 1 82.
6) Ladeuze S. 317—320.
7) S. 123 ff.

punkt stellte und von seinen Mönchen gestellt wissen wollte. So bestimmte er z. B.,[1] jede Arbeit, an der mehrere Brüder teilnehmen, solle mit Gebet begonnen und mit Gebet beendet werden, ‘sei es daß man Schilf erntet oder Palmzweige abreißt.’ Ja, Schenute fand trotz aller Arbeit doch Zeit dazu, täglich zweimal gottesdienstliche Versammlungen (*σύναξισ*) abzuhalten, an denen alle Mönche teilnahmen, am Morgen vor Beginn der Arbeit und am Abend nach der gemeinsamen Mahlzeit.[2] Bei diesen Zusammenkünften las jeder Mönch zwölf[3] Abschnitte (ⲥⲟⲡ) aus der heiligen Schrift vor.[4] Nach jeder Rezitation wurde ein kurzes Gebet gesprochen.[5]

Schenute legt diesen Gottesdiensten eine sehr hohe Bedeutung bei. Fast ist er geneigt, in ihnen das innerste Wesen des ganzen Mönchtums zu erblicken. Dienen sie doch dem Studium der Bibel, die Schenute, wie wir bereits sahen,[6] über alles schätzt:[7] ‘Seit der Zeit der Väter unserer Väter, ja von Anfang der Welt (*αἰών*) an bis jetzt ist aller Nutzen und aller Vorteil und alle Fürsorge das Forschen in der Schrift’. Diese Hochachtung vor der Bibel hindert Schenute freilich nicht, die Morgen- und Abendgottesdienste möglichst zu verkürzen, und zwar durch ein Mittel, das das religiöse Empfinden unserer Zeit entschieden verletzen würde. Er ordnet an, jeder Mönch solle sich schon bereitstellen, während sein Vorgänger noch den letzten Abschnitt seines Textes liest.[8] Das ist eine Maßregel, die in recht bedenklicher Weise dem ungeduldigen Gebaren jener römischen Priester geistesverwandt ist, denen Luther zu andächtig Messe las. Sie ist um so

1) Sz 528, vgl. Sbm 169.

2) Die Quellen erwähnen die Versammlung am Sonntag Morgen (ⲧⲉⲩϣⲏ ⲛⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ ‘in der Nacht des Sonntags’) stets besonders; diese begann früher und dauerte länger, als die entsprechenden Zusammenkünfte an den Wochentagen. Vgl. auch § 34.

3) Sbm 168 finden sich hierüber nähere Bestimmungen, von denen ich das meiste nicht verstehe. Vgl. auch Kassian de coen. inst. II 4 (Migne, Patr. Lat. 49 Sp. 83). — Am Sonntag Morgen scheint man mehr Schriftabschnitte verlesen zu haben.

4) Man nannte dieses Rezitieren *μελετᾶν*.

5) Sa 281 f. Sp 3 23 4 136 Sbm 169; vgl. V^b V^a passim.

6) Vgl. S. 83.

7) Sp 3 29.

8) Sp 3 23.

auffallender, als man gerade zu Schenutes Zeit den ägyptischen Mönchen nachrühmte, sie wüßten die Bibel am andächtigsten und würdevollsten zu rezitieren.[1]

II. Außerdem scheint es noch mehrere Gebetszeiten gegeben zu haben, die in die Arbeitsstunden fielen. Ihr Anfang und Ende wurden durch Anschlagen an eine Metallplatte kundgegeben. Auf dieses Zeichen fielen die Mönche dort, wo sie gerade beschäftigt waren, auf ihre Knie, bekreuzten sich und beteten. Schenute gab gerade über diese Gebetszeiten noch eine Menge einzelner Vorschriften: alles solle recht schnell geschehen; man solle sich mit Einem Rucke auf die Knie lassen und ebenso rasch sich wieder erheben u. s. w. Das sind Vorschriften, die so recht die Lust am Befehlen zeigen, sonst aber keinerlei Bedeutung haben. Doch wurden alle Übertretungen streng bestraft.[2]

Von nächtlichen Gottesdiensten, wie man sie in Paḫōms Klöstern kannte[3] und auch im Weißen Kloster später einführte,[4] finden wir in Schenutes Werken keine Spur.[5]

III. Schenutes Mönche haben auch während der Arbeit fleißig Bibelabschnitte rezitiert, die sie im Laufe der Zeit auswendig gelernt hatten.[6] Ja, sie gaben sich diesen Übungen teilweise mit solchem Übereifer hin, daß man von einer bedenklichen Ausartung der Sitte reden muß. So sagten manche den ganzen Tag und die ganze Nacht hindurch Stücke der heiligen Schrift her und lagen dabei noch dazu ohne Unterlaß auf den Knien; die Folge war, daß sie, abgespannt und ermattet, dort keine Andacht fanden, wo sie sie finden sollten: beim Gang zum Morgen- und Abendgottesdienste und bei der Rückkehr aus ihm. Schenute sagt ihnen ganz offen, daß sie das Klostergesetz mit ihrer absonderlichen, selbsterwählten Heiligkeit verletzen. Er gibt ihnen den Rat, zu den zwölf Abschnitten, die sie in der Versammlung gelesen haben, noch drei hinzuzufügen, aber nicht mehr. Auf keinen Fall sollen sie durch unnützes Knien Körper und Geist

---

1) Vgl. Kassian de coen. inst. II 11 (Migne, Patr. Lat. 49 Sp. 99ff.).
2) Sp 4 186f., vgl. a 250.
3) Ladeuze S. 289.
4) a 253f.
5) Vgl. besonders Sbm 168.
6) Ld 31, S. 124 mitgeteilt.

ermüden: diese Bezeigung der Demut vor Gott habe nur in der Kirche Berechtigung.[1]

IV. Von den Predigtgottesdiensten im Weißen Kloster erfahren wir leider so gut wie nichts. Wir könnten selbst an ihrer Existenz zweifeln, wenn uns nicht eine große Anzahl der religiösen Reden Schenutes überliefert wäre, die sicherlich in ihnen gehalten worden sind. Es scheint, daß an jedem Sonnabend und Sonntag[2] Predigtgottesdienste stattfanden.[3] Sie waren auch Laien zugänglich.[4]

Ebenso wenig wird uns von der Feier des Abendmahls berichtet. Das Sakrament wurde von den Priestern und Diakonen verwaltet, die in das Kloster eintraten; sie waren aber auch auf dem Altare den Befehlen des 'Vaters' der Gemeinschaften unterstellt.[5] Man feierte das Abendmahl wahrscheinlich jeden Sonntag.[6] Da man es stets nüchtern empfangen wollte, hielt man es vor nachmittags zwei Uhr (nach unserer Zeit) ab.[7]

---

1) Sa 281f. Uns sind diese Leute deshalb interessant, weil sie uns lehren, daß das akoimetische Ideal zur Zeit Schenutes sozusagen in der Luft lag: mag gleich der Ausgangspunkt der Akoimeten selbst Syrien sein, so finden wir Ansätze zu ähnlichen Entwickelungen, die sicherlich von Syrien ganz unabhängig sind, auch in Ägypten. Vgl. auch S. 63f.

2) Es war schon damals Sitte der ägyptischen Kirche, Sonnabend und Sonntag als Feiertag zu halten (can. eccl. 75 24 S. 283 ed. Lagarde = const. ap. VIII 32).

3) Sie fielen vielleicht mit den Morgensynaxen zusammen.

4) An den vier Sonnabenden, an denen sich alle Brüder und Einsiedler des Weißen Klosters zum Generalkapitel versammelten (vgl. S. 97. 105), durften nur die Laien an dem Gottesdienste der Mönche teilnehmen, die im Kloster übernachteten (Sp 3 5). Auch die täglichen Morgen- und Abendgottesdienste sind wohl schon zu Schenutes Zeit den Laien zugänglich gewesen (für später wird dies durch a 256 bezeugt). — Die Gottesdienste Paḫōms waren Laien nicht geöffnet (Ladeuze S. 319 Anm. 4).

5) Sp 3 29. Schenute war selbst Priester (Vb 1. 35. 86 Va 393. 402. 467) und fühlte sich deshalb verpflichtet, auch in rein liturgischen Streitfragen ein Wort mitzureden (z 42).

6) Vb 56 Va 401. Nach Vs 647 Va 398. 433 nahmen auch Laien an dem Abendmahlsgottesdienste der Mönche teil. — Vielleicht schloß sich die Feier des Abendmahls an jeden Predigtgottesdienst an (vgl. Sbm 169).

7) Sp 3 3. — Ich unterlasse es, Schenutes Gottesdienstordnung mit der Paḫōms (vgl. Ladeuze S. 288—290) zu vergleichen. Sie sind beide noch zu wenig klargelegt, als daß man wirklich sichere Ergebnisse einander gegenüberstellen könnte.

§ 27. Die Toten.

Eine wichtige Stelle im Gottesdienste unserer Mönche nahmen die Toten ein. Freilich hütete man sich, sie zu Heiligen zu erheben: der Aberglaube des Volkes[1] war, dank Schenutes kräftigem Widerspruche,[2] in das Kloster nicht eingedrungen. Aber man gedachte der Heimgegangenen mehrere Male in den Gottesdiensten. Ihre Namen wurden auf Täfelchen geschrieben; zwei, später mehr Brüder waren mit der Aufgabe betraut, sie zur festgesetzten Zeit in Erinnerung zu bringen.[3] Am dritten und siebenten Tage nach jedem Todesfalle gedachten alle Mönche des Abgeschiedenen, einen Monat darnach die Mitglieder der Gemeinschaft, der er angehört hatte. Außerdem wurde ein Jahr lang, monatlich einmal, 'für' den Verstorbenen eine Abendmahlsfeier abgehalten; auch verrichtete man im ersten, sechsten und zwölften Monat Liebeswerke[4] 'für' ihn, falls Mittel dazu vorhanden waren.[5]

Diese Bestimmungen erinnern so auffallend an can. eccl. 76 1f. S. 285 ed. Lagarde (vgl. const. apost. VIII 42), daß man nicht umhin kann, zwischen dieser Kirchenordnung und Sp 4 136 Beziehungen anzunehmen. In den can. eccl. heißt es an der angegebenen Stelle: 'Welche Tage man wegen der Entschlafenen feiern soll. Man soll den dritten (Tag nach dem Tode) der Entschlafenen mit Psalmen und Gebeten feiern, dessetwegen, der nach drei Tagen von den Toten auferstand. Und man soll ihren siebenten (Tag) feiern, indem man der Lebenden und der Entschlafenen gedenkt. Man soll aber auch ihren Monat feiern nach der alten Sitte; denn in dieser Weise trauerte das Volk um Moses. Und man soll ihr Jahr feiern zum Zeichen des Gedächtnisses, indem man von dem Besitze des Toten den Armen gibt und an ihn gedenkt'. Hier fehlt also der sechste Monat und die Abendmahlsfeier für die Toten. Die can. eccl. sind, wie aus dieser Stelle mit besonderer Deutlichkeit hervorgeht, älter als Schenute: wir sehen, wie die Sitte der ägyptischen Kirche, die durch die can. eccl. etwa für die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts fixiert wird, zur Zeit Schenutes sich schon weiter entwickelt hat. Sollte Schenute die can. eccl. selbst gekannt haben? — Es ist übrigens interessant, daß in dem zweiten Teile der can. eccl. (31—63 S. 248—273, sog. ägyptische

---

1) Vgl. S. 31. 2) Vgl. § 37. 3) Sa 278.
4) Natürlich ist das Spenden von Almosen gemeint.
5) Sp 4 136.

Kirchenordnung), der eine Vorlage des angeführten dritten Teiles (64—78 S. 273—291) bildet, die erwähnte Bestimmung fehlt. Diese ist also wohl auf ägyptischem Boden entstanden. Dann wird sie vermutlich auch ägyptischem Geiste, d. h. Nachwirkungen des ägyptischen Totenkults, ihr Dasein verdanken.

Während so das Andenken der Toten, man muß doch wohl sagen: mit übertriebener Treue gepflegt wurde, galten doch alle gefühlsmäßigen Äußerungen der Pietät als verboten. Schenute[1] will nicht, daß man die Toten beweint; nur über die soll man klagen, die gottlos gestorben sind. An die Strenge der Quäker erinnert uns diese echt asketische Forderung. Aber Unterdrückung natürlicher Gefühle bedeutet bei Morgenländern weit mehr, als bei den kühl denkenden Söhnen Albions.

Über den Hergang eines Begräbnisses sind wir sehr genau unterrichtet.[2] War ein Bruder gestorben, so sammelten sich die Mönche aller Gemeinschaften um seine sterbliche Hülle, um dort Psalmen zu singen und zu beten. Dann wusch man die Leiche. Konnte man sie nicht noch an demselben Tage begraben, so wurden ihr nachts drei bis fünf Brüder als Totenwache beigegeben. Die nächste Synaxis gestaltete sich zu einem feierlichen Trauergottesdienste: fünf Schriftabschnitte wurden dem Toten zu Ehren gelesen und fünf Psalmen gesungen. Dann wurde die Leiche auf einer Bahre von mehreren starken Männern nach dem Friedhofe getragen, wo ein Kleriker aus dem Kloster die Einsegnung vollzog.[3] Auch Nonnenbegräbnisse wurden, wie in den Paḫōmklöstern,[4] von Mönchen ausgeführt. Doch durfte die ʻMutterʼ der Nonnen mit sechs älteren Frauen dem Leichenzuge von ferne folgen.[5]

§ 28. Die Klosterverwaltung.

Es ist in hohem Grade bezeichnend, daß wir das Leben und Treiben der Mönche Schenutes fast vollständig darstellen konnten, ohne der obersten Leiter des Klosters ausführlicher zu gedenken.

---

1) Sa 279.
2) Schon Pgōl hatte hierüber Bestimmungen getroffen.
3) Sp 3 27 Sa 279 Sbm 169.
4) Ladeuze S. 283.
5) Sp 4 136 = Sbm 169.

Diese griffen in den gleichförmigen Gang des Alltagslebens selten ein. Die ungeheure Ausdehnung des Klosterbetriebs stellte ihnen andere Aufgaben, die groß und schwer genug waren, um sie ganz zu beschäftigen.

An der Spitze aller Gemeinschaften stand der ʻVaterʼ, der seit dem Jahre 431 stets die Würde eines Archimandriten bekleidet hat.[1]

Sein schweres Amt wurde ihm dadurch erleichtert, daß ein Schriftführer[2] ihm die Kanzleiarbeit[3] abnahm. Dieser mußte ein frommer Mönch von bewährter Verschwiegenheit sein: Schenute kannte die Unerfahrenheit und den Wankelmut seiner Mönche zu gut, als daß er eine Politik der offenen Tür auch nur versucht hätte. Vielmehr sah er mit rücksichtsloser Strenge darauf, daß Geheimnisse des Klosterregiments niemandem verraten wurden, auch keinem Hausvorsteher. Die Strafe der Absetzung traf den pflichtvergessenen Schriftführer, und nicht minder hart wurde mit den Mönchen verfahren, die, zufällig oder nicht zufällig, in die Gedanken und Zukunftspläne ihres Vorstehers eingeweiht worden waren.[4]

Freilich war der Kreis derer groß genug, die von Amts wegen von allen Angelegenheiten der Verwaltung erfuhren. Die Geheimhaltung der Geschäfte konnte somit keineswegs der Entstehung einer tyrannischen Alleinherrschaft Vorschub leisten. Dem ʻVaterʼ war zunächst, wie den Hausvorstehern, ein Vertreter (ʻZweiterʼ) beigegeben,[5] der für all seine Anordnungen mit ihm die Verantwortung zu tragen hatte.[6] Außerdem aber mußte der

1) Vgl. S. 42. 90. Auch Bēsa war Archimandrit (z 516). — Andere Namen des ʻVatersʼ sind: *ἀρχηγόσ* Sp 1 52. 79; *προεστώσ* Sz 535; *ἡγούμενοσ* vgl. Crum in Haucks Real-Encycl.³ XII S. 813; ϩλλο ʻGreisʼ Sp 1 83 Sbm 168 u. s. w.

2) *Νοτάριοσ* pb 212.

3) Man pflegte — echt ägyptisch! — alle vorkommenden Geschäfte zu buchen.

4) Sp 4 152, vgl. Sp 1 79. Vgl. V^a 459 (Schenutes Schriftführer Joseph) z 572 (Bēsas Schriftführer).

5) Auch die Klostervorsteher Paḫōms hatten ihren Vertreter (Ladeuze S. 287).

6) Sp 1 80 V^b 65; vgl. *δευτεράριοσ* (*δευτελάριοσ*) pb 131 und Crum a. a. O. S. 813.

'Vater' alle Maßregeln, die er treffen wollte, erst mit den vertrauenswürdigsten Brüdern beraten, die demnach eine Art Klostersenat oder Klosterparlament bildeten.[1] Namentlich sollten ihnen alle Geldgeschäfte vorgelegt werden.[2]

Indessen darf man nicht wähnen, daß durch diese Männer die Machtbefugnis des 'Vaters' notwendig beschränkt wurde. Man muß vielmehr bedenken, daß er sowohl seinen Vertreter als die Brüder, die ihn beraten sollten, selbst erwählte.[3] So war dafür gesorgt, daß eine Partei, die ihm in allem entgegen war, in seine unmittelbare Nähe nicht herankommen konnte. Wenigstens wird ein geborener Herrscher, wie Schenute es war, diese angeblichen Mitregenten nur als Werkzeuge seines Willens betrachtet und behandelt haben.

Die Hauptaufgabe des 'Vaters' war es, den wirtschaftlichen Verkehr des Klosters mit der Außenwelt zu ordnen. Es galt, vor allem durch geschickte Verwertung der von den Mönchen hergestellten Waren,[4] die Mittel herbeizuschaffen, die den Gemeinschaften ein Fortbestehen ermöglichten. So verkaufte das Kloster geflochtene Körbe, leinene Tücher, aber auch solche Gegenstände, die die Mönche nicht selbst anfertigten, wie Bücher. Als Bezahlung wurde nicht nur Geld angenommen, sondern auch Weizen, Wolle und anderes: solche Dinge brauchte das Kloster ja Tag für Tag in größerer Menge.[5] Dagegen kamen die Mönche, wenn man es verlangte, ihren Verbindlichkeiten in barem Gelde nach, und zwar sofort: das Klostergesetz untersagte, den Kaufleuten ein vorläufiges Pfand für spätere Bezahlung anzubieten, abgesehen von ganz wenigen Ausnahmefällen.[6] Ein Zug peinlichster Genauigkeit beherrschte auch sonst den Handelsverkehr

---

1) Über eine ähnliche Einrichtung bei Basilius vgl. Moeller-von Schubert, Lehrb. d. Kirchengesch. I² S. 802.

2) Sp 1 79.

3) Sp 1 79f.

4) Vgl. S. 124ff.

5) Die Verwaltung des Weißen Klosters ist ein ausgezeichneter Beleg für die Tatsache, daß seit etwa 300 nach Chr. die Naturalwirtschaft in Ägypten wieder zunahm, nachdem sie vorher immer mehr zurückgegangen war (Wilcken, Griechische Ostraka I S. 679—681).

6) Bei Lieferungen aus größerer Entfernung, sowie in anderen Fällen durfte man Bücher u. a. als vorläufiges Pfand geben.

des Weißen Klosters. Nicht nur wurden alle Geldgeschäfte von dem Schriftführer sofort gebucht; sondern es war sogar Pflicht des 'Vaters' und seiner Berater, alle Kaufleute, mit denen man in Verbindung trat, persönlich kennen zu lernen. Ja, Schenute hat sogar fast alle Handelsgeschäfte persönlich vollzogen. Mit seinen eigenen Händen gab er die Waren aus und nahm er die Bezahlung entgegen. Und nie versäumte er, mit dem Gerichte Gottes denen zu drohen, die ihren Verpflichtungen nicht nachkamen oder gar grob wurden, wenn man sie freundlich an ihre Schuld erinnerte.[1]

Im Interesse der Sache teile ich die in mehrfacher Beziehung (vgl. S. 126) wichtige Stelle Sp 1 79 hier in Übersetzung mit: 'Der jedesmalige Leiter der Gemeinschaften soll sich vertrauenswürdige Männer nehmen und mit ihnen über alles beraten, was sich zu tun ziemt, selbst über einen Kaufpreis in Gold oder Kupfer, den man für Weizen oder Wolle oder überhaupt irgend etwas bezahlt, damit sie mit ihm acht geben oder aufpassen, wer an sie verkauft hat oder wer an sie verkauft, und damit sie sie alle genau kennen wegen der Zeit des Kaufgeschäftes, dadurch daß der Schreiber sie alle aufschreibt. Jedem, der kommt, um Gold, Kupfer, Körbe, Tuch, Bücher oder irgend eine andere Ware für Weizen, Wolle oder irgend etwas anderes, was wir einkaufen, sich zu erwerben, soll der Vater dieser Gemeinschaften unbedingt persönlich zu geben suchen, indem er ihn prüft; und er soll mit allen reden, die einkaufen, und ihnen einschärfen, zur rechten Zeit zu bezahlen' u. s. w.

Innerhalb des Klosters lag dem 'Vater' (außer dem Vollzuge der Strafgesetze[2]) vor allem ob, das Haus zu bestimmen, in das ein Neueintretender aufgenommen werden sollte.[3] Auch die Versetzungen 'von Haus zu Haus, von Arbeit zu Arbeit', die sich die Brüder öfter gefallen lassen mußten,[4] gingen von dem Vater aus: die oberste Leitung der Arbeiten lag also in seiner Hand. Doch ermahnte Schenute seine Nachfolger, diese Befugnis ja nicht zu mißbrauchen und etwa durch Haß oder Liebe sich bei

1) Sp 1 79f. Sa 277f. — Die wirtschaftliche Verwaltung der Pahômklöster führte der 'große Ökonom' von Pbou (Ladeuze S. 297).

2) Vgl. S. 140ff.

3) Es gab vermutlich mehrere Abteilungen von Neueingetretenen, zwischen denen er die Wahl hatte (vgl. S. 112f.).

4) Die Versetzungen sollten wohl hindern, daß die Mönche an einer Arbeit inneren Anteil gewannen (vgl. S. 125).

der Versetzung der Mönche leiten zu lassen: Gott und der geistliche Nutzen der Brüder sollen der einzige Grund seines Handelns sein.[1] Die Durchführung dieses idealen Grundsatzes wurde dadurch einigermaßen ermöglicht, daß der 'Vater' die einzelnen Häuser und Gemeinschaften öfter besuchte und beaufsichtigte.[2] Den Überblick über das Ganze, den er so gewann, konnte er leicht durch eine weise Verwaltung der inneren Klosterangelegenheiten fruchtbar machen.

Wie das gesamte Weiße Kloster, so unterstand auch jede der einzelnen Gemeinschaften einem 'Vater',[3] der aber dem 'Vater' des Hauptklosters zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet war. Auch durfte er in Strafsachen nicht selbständig vorgehen[4] und hatte seinem Archimandriten regelmäßig Bericht zu erstatten.[5] Von seinen Befugnissen hören wir nur an wenigen Stellen und nur wenig Charakteristisches. Ohne seine Einwilligung durfte niemand einen Kranken salben oder baden,[6] durfte im Torhause oder in dessen Nähe keine Frau schlafen[7] u. s. w. Die wichtigste Aufgabe der 'Väter' war die, jährlich zwölf Mal, einmal in jedem Monate, alle Zellen ihrer Gemeinschaft zu betreten und zu untersuchen, ob sie der Regel gemäß gehalten wurden.[8]

Wie die Männerklöster einem 'Vater', so war das Frauenkloster im Dorfe einer 'Mutter' untertan.[9] Dieser stand ebenfalls eine

1) Sp 3 28, vgl. Sp 1 79. Eine ähnliche Gewalt hatten die Vorsteher der Paḥōmklöster, besonders der von Pbou̯, nur daß sie sie besser ausnutzen konnten, da sie über weniger Mönche geboten und deshalb von den Geschäften der Verwaltung weniger in Anspruch genommen wurden (Ladeuze S. 286; Migne, Patr. Lat. 23 Sp. 68).

2) Sz 526 f. Dieselbe Befugnis hatte der Archimandrit von Pbou̯ (Ladeuze S. 286).

3) Auch 'Greis' genannt. Eine genaue Einsicht in die Verhältnisse wird durch die Zweideutigkeit und das Wechseln der Titel fast unmöglich gemacht. Sp 3 22 z. B. ist 'Greis' offenbar Altersbezeichnung. Ob das Hauptkloster neben dem Archimandriten noch einen 'Vater' hatte, weiß ich nicht zu sagen.

4) Sp 3 24.

5) Sbm 168.

6) Vgl. S. 122.

7) Sp 2 57, vgl. Sz 567 Sp 5 14.

8) Sbm 168.

9) Sp 3 16. Die 'Mutter' heißt auch 'Greisin' (Sz 396. 414. 527. 567). Daneben ist 'Greisin' Altersbezeichnung (Sp 3 22).

Vertreterin ('Zweite') und eine Anzahl älterer Frauen zur Seite.[1] Die Nonnen, die in der Nordgemeinde wohnten, scheinen keine eigene 'Mutter' gehabt zu haben. Vielmehr hatte die Äbtissin des Frauenklosters im Dorfe das Recht und die Pflicht, bei ihnen von Zeit zu Zeit zu visitieren.[2]

Die Vorsteherin der Nonnen war dem 'Vater' des Gesamtklosters durchaus nicht gleichgestellt, sondern von ihm abhängig, namentlich in Strafsachen. Nur wenn es sich um Prügelstrafen handelte, die Mädchen zugedacht waren, durfte sie ohne seine Einwilligung vorgehen;[3] Kinder hatten ja im Weißen Kloster stets das Vorrecht, viel geschlagen zu werden.[4] Damit nun die Unterordnung der 'Mutter' unter das Hauptkloster nicht eine leere Redensart sei, verlangte Schenute, man solle ihn von allen Strafsachen, wie überhaupt von allen wichtigeren Angelegenheiten des Nonnenklosters in Kenntnis setzen.[5] Er ermöglichte die Erfüllung dieser Vorschrift dadurch, daß er einen 'Greis' als eine Art ständigen Gesandten dorthin abordnete.[6] Freilich scheinen Schenutes Ansprüche auf die oberste Leitung des Frauenklosters nicht so ganz begründet gewesen zu sein, wie uns sein selbstbewußtes Auftreten gegenüber der 'Mutter' glauben macht. Wir werden sehen,[7] daß es ihm noch schwere Kämpfe kostete, die Ansprüche durchzusetzen.[8]

---

1) Sp 1 80. Diese älteren Frauen sind es wohl, die Sz 414 Sp 3 26 als Mütter bezeichnet werden. Vgl. Sp 5 14.

2) Sz 527. 3) Sp 1 132, vgl. Sz 384.

4) Vgl. S. 113.

5) Sz 384. 528 Sp 1 131—138, vgl. Sp 3 26. Als Gegengabe verspricht Schenute den Nonnen Nachrichten über die Angelegenheiten des Mönchsklosters. Natürlich würde er es sich energisch verbeten haben, hätte die 'Mutter' so in das Mönchskloster hineinregieren wollen, wie er in das Nonnenkloster hineinregierte. Vgl. Sz 528 Sp 1 135.

6) Sz 384. 398 Sp 1 132f. 141f. 4 111f. 5 64 Sbm 169. 201. Über ähnliche Maßregeln Pahōms vgl. Ladeuze S. 303 Anm. 6. — Nach Sp 1 141 2 57 Sbm 169 haben noch andere 'Greise' ständig im Frauenkloster gewohnt. Diese hatten die Nonnen wohl bei bestimmten Verrichtungen zu unterstützen, ihnen auch wohl einige Arbeiten ganz abzunehmen; ich schließe das daraus, daß in Pahōms Frauenklöstern Mönche wohnten, denen die genannten Aufgaben übertragen waren (Ladeuze S. 303 Anm. 6).

7) Vgl. § 32.

8) Später gab es in Schenutes Kloster mehr Beamte, als in diesem Paragraphen erwähnt sind; vgl. Crum in Haucks Real-Enc.[3] XII S. 813.

§ 29. Das Strafrecht.

Hätte der 'Vater' keine anderen Pflichten zu erfüllen gehabt, als die oben dargestellten, so wäre er mit den Brüdern nur sehr wenig in Berührung gekommen, und vermutlich hätte es dann nicht geschehen können, daß er von ihnen so innig geliebt und so bitter gehaßt wurde, wie Schenute. Wir haben aber eine Seite seiner Tätigkeit noch nicht betrachtet, die ihn in engste Beziehung zu den Brüdern brachte, und die eine Quelle zahlloser Anfeindungen, aber auch hoher Ehrungen sein mußte: der 'Vater' war auch Richter.

Nun war ihm allerdings durch die Regel Pgōls schon ziemlich genau vorgezeichnet, wie er in jedem einzelnen Falle zu richten und welche Strafe er zu verhängen hatte. So möchte man ihn eher einem Polizisten vergleichen, möchte als das eigentliche Ziel aller Anfeindungen, die sein Richteramt ihm zuzog, die alte Regel betrachten. Doch stehen wir der seltsamen Tatsache gegenüber, daß Pgōl, der Vater dieser Regel, fast allgemein beliebt war; Schenute aber hatte wenigstens eine starke Minderheit gegen sich.[1] Der Grund kann nur darin liegen, daß Schenute alle Vergehen gewissenhafter aufspürte und rücksichtsloser bestrafte, als sein Vorgänger, rücksichtsloser vielleicht, als die Regel selbst ihm gebot.

I. Was das Erstere betrifft, so hat Schenute allerdings seine ganze Kraft darangesetzt, alle vorkommenden Übertretungen zu entdecken. Er verurteilt die heimlichen Sünder an schier zahllosen Stellen,[2] selbst in der Formel des Eintrittsgelübdes.[3] Er fordert, daß jeder Mönch all seine Sünden beichtet.[4] Er begünstigt sogar die Angeberei, ohne die ja ein orientalisches Gemeinwesen kaum denkbar ist: dringend legt er seinen Mönchen ans Herz, über alle Schandtaten, deren Zeugen sie sind, einem

---

1) Sp 1 91.

2) Vgl. z. B. Sp 2 49: 'Euch aber, die ihr unter uns heimlich sündigt oder sündigen werdet, verflucht der Herr; denn wenn ihr blind wäret, so wäre keine Sünde an euch; nun aber sprecht ihr: Wir sind sehend; so bleibt eure Sünde bei euch' (Joh 9 41).

3) Vgl. S. 109.

4) Sp 5 14.

Hausvorsteher oder einem anderen Klosterbeamten (aber ja keinem gewöhnlichen Mönche) zu berichten.[1]

Die sittliche Gefahr dieser Forderung, die ja dem Klatsch und der Verleumdung Tür und Tor öffnet, wird glücklicher Weise durch die Aufnahme des alttestamentlichen Grundsatzes beschränkt, nur der dürfe bestraft werden, der entweder auf frischer Tat ertappt worden ist, oder dessen Frevel wenigstens durch zwei oder drei Mönche bezeugt wird.[2]

Immerhin können wir die Rechtspflege im Weißen Kloster nur als eine sehr rohe und unsichere bezeichnen, namentlich wenn wir bedenken, daß die Mönche, soviel wir sehen können, auch für kleine Vergehen schwer büßen mußten.

II. Leider ist uns von dem Strafgesetzbuche Schenutes nur wenig erhalten. Sp 1 134 wird gesagt, daß es drei Strafen gibt: nicht-öffentliche Bestrafung des betreffenden Mönches in seiner Zelle; Zurückversetzung ins Torgebäude, d. h. unter die Neueingetretenen;[3] und Prügelstrafe. Indessen können wir feststellen, daß diese Aufzählung die Reihe der wirklich angewandten Strafen nicht erschöpft. Nach Sp 1 132 wurden kleinere Verstöße auf frischer Tat mit einer Ohrfeige gestraft; unter Umständen hat man sich auch mit einfachem Tadel begnügt.[4] In schweren Fällen hielt man es für angebracht, die Übeltäter zu fesseln; ob es ein Klostergefängnis gab, ist nicht sicher.[5] Als letzte Strafe galt die Ausstoßung aus dem Mönchsverbande.

Genaueres erfahren wir nur über die Prügelstrafe und über die Ausstoßung.

1) Über die Prügelstrafe unterrichtet uns ein Brief Schenutes an die 'Mutter' des Frauenklosters,[6] in dem angegeben wird, wie viele Stockschläge diese und jene Nonne erhalten soll, über deren Vergehen Schenute vorher Mitteilung gemacht worden war. Ich glaube am besten zu tun, wenn ich das Schriftstück

1) Sp 3 26, vgl. Sp 1 88. Nach Sz 475f. (S. 101f. übersetzt) hat bereits Pgōl ähnliches verlangt. Aber war er, der nur über sehr wenige Mönche gebot, auf Angeberei angewiesen?

2) Sp 1 52, vgl. Sp 1 116.

3) Vgl. dazu auch S. 129.

4) Sbm 200.

5) Sz 380.

6) Sp 1 139—142.

vollständig mitteile; es hat in der Litteratur des koptischen Mönchtums nicht seinesgleichen.

'Theonoë, die Tochter des Apa Hermēf, von der ihr uns in der ersten Zeit berichtet habt, daß sie in böser Weise Verbrechen beging und daß sie stahl: dreißig Stockhiebe.

Die Schwester des Apa Psyros, von der ihr in der ersten Zeit uns berichtet habt, daß sie heimlich etwas wegtrug: zwanzig Stockhiebe.

Sophia, die Schwester des kleinen Alten, von der ihr uns berichtet habt, daß sie denen hartnäckig widersprach und entgegnete, die sie belehrten, und vielen (anderen) ohne Grund, und daß sie der Alten eine Ohrfeige ins Gesicht oder an den Kopf gab: zwanzig Stockhiebe.

Dschenbiktōr, die Schwester des kleinen Johannes, von der ihr uns berichtet habt, daß ihre Einsicht und Erkenntnis nicht vollendet sei: fünfzehn Stockhiebe.

Taēse, die Schwester des kleinen Pschai̯, von der ihr uns berichtet habt, daß sie zu Sansnō geeilt ist in Freundschaft und fleischlichem Gelüste:[1] fünfzehn Stockhiebe.

Takūs, die Hrebekka heißt, deren Mund gelernt hat, in Lüge und Eitelkeit zu reden: fünfundzwanzig Stockhiebe.

Sophia, die Schwester des Zacharias: zehn Stockhiebe. Und ich weiß, weshalb man sie ihr geben wird.[2]

Und ihre Schwester Apolle hätte es ebenfalls verdient, daß man ihr Stockhiebe gibt. Aber Gottes wegen und wegen der Fürsorge, die ihr zugewendet wird, verzeihen wir ihr diesmal, sowohl wegen jenes (verbotenen) Verkehrs, als auch wegen des Gewandes, das sie sich in eitler Lust anlegte . . . . Denn ich weiß, daß sie es (Stockhiebe) nicht würde vertragen können, da sie sehr fett und dick ist . . . .[3]

Sophia, die Schwester des Joseph: fünfzehn Stockhiebe. Und ich weiß, weshalb man sie ihr geben wird.

Sansnō, die Schwester des Apa Hello, die welche sagt: Ich belehre andere: vierzig Stockhiebe. Denn manchmal eilte sie zu

1) Vgl. § 30.

2) Über Vergehen der Sophia hat man Schenute also nicht berichtet; die Strafe ist rein 'pädagogisch'.

3) Wie mir von medizinischer Seite versichert wird, sind in der Tat dicke Personen gegen Prügel besonders empfindlich.

ihrer Nachbarin voll Freundschaft; manchmal wieder log sie wegen eitler, vergänglicher Dinge, sodaß sie ihrer Seele schadet, deren doch die ganze Welt nicht wert ist, noch weniger ein Bild oder eine Trinkschale oder ein Becherchen, derentwegen sie lügt.

All diese (Schläge) wird ihnen der Greis[1] mit seinen Händen (d. h. persönlich) auf ihre Füße geben, während sie auf der Erde sitzen[2] und die Alte und Taḫôm[3] sie ihm halten und andere ältere Frauen mit ihnen. Und auch jene Greise[4] . . . .,[5] indem sie mit Stöcken ihre Füße festhalten, bis er aufhört sie zu züchtigen, wie auch wir das im Anfang bei einigen taten.[6] Die aber, die sich ihm in irgend etwas widersetzen, soll er uns nennen, wenn er zu uns kommt; wir werden euch dann belehren, was mit ihnen geschehen soll. Wenn er ihnen aber noch mehr Schläge geben will, gut; es ist recht, was er tun wird. Wenn er aber weniger geben will, so hat er das zu bestimmen. Wenn er jemanden ausstoßen will, gut. Wenn aber sein Herz mit einigen von euch zufrieden ist, sodaß er ihnen auch diesmal verzeihen will . . . ., gut.'

Von der Prügelstrafe im Männerkloster berichtet Schenute uns nur Sz 388 f. Wir erfahren hier, daß Schenute sie höchst eigenhändig vollzog[7] und dabei recht derb zuschlug: oft wälzten sich die Brüder auf der Erde. Einmal starb sogar ein Mönch an den Folgen der Schläge, die ihm Schenute verabreicht hatte.[8]

2) Die Strafe der Ausstoßung, der in manchen Fällen Gefängnis und körperliche Züchtigung vorausgingen,[9] hat die Mönche des Weißen Klosters oft und angelegentlich beschäftigt. Schon

---

1) Vgl. S. 139.

2) ⲉⲧⲑⲙ̅ⲥⲟⲉⲓⲧ, Qualitativ von ⲧ-ϩⲙ̅ⲥⲟ (caus. eines verb. IVae infirm.)

3) Wohl die Vertreterin der Alten (= 'Mutter'), später (Sp 3 16) selbst 'Mutter'.

4) Vgl. S. 139 Anm. 6.

5) Unverständliche Stelle.

6) Vgl. Sp 4 150.

7) Vgl. Sbm 200 Sz 380.

8) Schenute sucht in recht sophistischer Weise die Schuld von sich abzuwälzen.

9) Sz 380.

in der Regel Pgōls müssen sich ausführliche Bestimmungen über sie gefunden haben,[1] und schon zu Pgōls Zeit scheint sie nicht selten angeordnet worden zu sein.[2] Daß Schenute sich dieses Mittels, sein Kloster von unsauberen Geistern zu reinigen, noch reichlicher bediente, als sein Vorgänger, ist nicht auffallend: wer Hunderte zu regieren hat, muß auf strenge Zucht halten.

Schenute forderte, daß seine Mönche mit Sündern nicht mehr verkehrten.[3] Uns scheint diese Bestimmung hart, ja das gerade Gegenteil von christlicher Liebe zu sein. Doch wo es sich darum handelte, eine so wetterwendische, urteilslose Volksmasse zu leiten, wie sie im Weißen Kloster vereinigt war, da war das Gebot, sich von den Bösen fernzuhalten, nicht nur berechtigt, sondern notwendig. Sollte es aber möglich gemacht werden, dieses Gebot voll und ganz zu befolgen, so mußte Schenute bestrebt sein, jeden auszustoßen, der gegen die Regel verstieß. In der Tat hätte Schenute gern so gehandelt,[4] wenn es irgend angängig gewesen wäre. Doch wie viel kleine Übertretungen kamen vor, die kaum jemand entdeckte, und die der Missetäter gar nicht beabsichtigt hatte! Desto schärfer ging Schenute gegen alle die vor, die grobe Vergehen sich zu schulden kommen ließen. Wer stahl, lästerte, Unzucht trieb, ungehorsam war oder hartnäckig log, ward auf der Stelle zum Klostertore hinausgejagt und verflucht.[5] Dasselbe Los traf, nach einer Bestimmung Pgōls, einen jeden, der seinen Angeber belästigte.[6] Wer es vorzog, freiwillig das Feld zu räumen, wenn ihm die Ausstoßung aus dem Kloster bevorstand, wurde nachträglich noch gebannt und verflucht:[7] über die Stellung der Sünder zu der Mönchsgemeinde wollte Schenute keinen Zweifel lassen.

Wenn man bedenkt, daß z. B. Diebstahl im Kloster erschreckend oft vorkam,[8] so wird man urteilen müssen, daß diese Ordnung sehr streng war und viele Opfer fordern mußte. Die

---

1) Vgl. S. 101.
2) Sp 1 118 (?).
3) Sp 1 5, S. 49 übersetzt.
4) Sp 1 82.
5) Vb 54 Sp 1 69f. 81f. 2 12 5 14 u. ö.
6) Sz 475f., S. 101f. übersetzt.
7) Sp 1 51.
8) Vgl. § 31.

Folge davon war wiederum, daß durch die Strafe der Ausstoßung gar manches Band der Freundschaft jäh zerrissen wurde.[1] So bäumte sich nicht nur das Gefühl der Billigkeit und der Humanität gegen Schenutes Härte auf, sondern auch verletzte Zuneigung und Liebe. Desto höher müssen wir den Mut des Mannes achten, der trotz aller Anfeindungen gerade die Lieblingssünden seiner Mönche aufs schärfste bekämpft hat.[2]

§ 30. Die Klausur.

Die Handhabung der Disziplin wurde dadurch erleichtert, daß die Mönche durch eine strenge Klausurordnung an den engen Raum des Klostergebietes gekettet waren, ja nicht einmal in diesem sich frei bewegen durften.

Die Klausurordnung ist so streng und absonderlich, daß sie uns oft fast lächerlich anmutet. Ich greife nur einzelne besonders charakteristische Bestimmungen heraus. Das Recht der Mönche, einander zu besuchen, ist sehr beschränkt.[3] Vor allem dürfen sie nicht im Dunkeln mit einander reden, wie bereits Paḫōm bestimmt hatte.[4] Der Mönch soll nur sich selbst leben und nur auf Eines ausgehen, wie er seiner Sünden Herr werden kann; aller Verkehr mit anderen kann ihn von diesem Ziele nur abbringen. Deshalb soll er alle Bande der Freundschaft und Liebe zerreißen, die ihn mit dem einen oder dem anderen unter seinen Genossen verbinden. Auch die nächste Blutsverwandtschaft soll ihn von seinem heiligen Berufe nicht ablenken. Die Nonne darf ihren leiblichen Bruder im Kloster der Mönche nicht aufsuchen, selbst wenn er fieberglühend auf dem Sterbebette liegt.[5]

Besonders streng sind die Klausurbestimmungen, die den Verkehr mit der Außenwelt regeln. Die Nonne, die die Torwache hat, darf mit keinem Dorfbewohner und keinem Mönche reden,

1) Sz 381. 527 S Clar. Press fragm. 22 S. ⲧ̅ⲝ̅.

2) Paḫōm hat eine sehr milde Disziplin ausgeübt (Ladeuze S. 303). Er konnte das leicht, weil seine Mönchsgemeinde kleiner und ernster war, als die Schenutes (vgl. § 33).

3) Sp 4 185. Vgl. auch S. 142f.

4) Sz 474, vgl. S. 99 Anm. 6.

5) Sbm 169.

und wäre es eine Silbe: das darf nur die 'Mutter', und auch sie nur in Gegenwart von zwei älteren Nonnen.[1] Die Mönche, die sich auf die ärztliche Kunst verstehen, dürfen außerhalb des Klosters nur dann ihre Tätigkeit ausüben, wenn in der Nähe des Tores sich ein unerwarteter Unfall ereignet und die Betroffenen sich von den Klosterleuten Hilfe erbitten. Auf keinen Fall aber dürfen sie eine Frau oder ein männliches Glied behandeln: Fluch und Ausstoßung wartet ihrer, wenn sie es dennoch sich erdreisten.[2] Und kommt es einmal vor, daß Mönche außerhalb des Klostergebietes zu reisen haben, so sollen sie eng zusammenhalten. Vor dem Aufbruch sollen sie am Tore auf einander warten und dann gemeinsam den Marsch antreten. Dabei sollen die ersten nicht versäumen, sich nach den letzten umzusehen, damit die Schwächeren nicht zurückbleiben.[3]

Es ist merkwürdig, daß das Weiße Kloster trotz dieser strengen Klausurbestimmungen gegen vorüberreisende Wanderer eine weitgehende Gastfreundschaft ausübte. Zwar sollten Mönche und Laien, nach Schenutes Gebot,[4] ebenso wenig unter Einem Dache wohnen, wie Ochs und Esel an Ein Joch gespannt werden durften. Dafür hatte das Weiße Kloster, ähnlich wie die Niederlassungen Paḫōms,[5] eine Herberge,[6] in der jeder zweimal[7] nach einander übernachten durfte. Vorausgesetzt wurde nur, daß er sich der Klosterregel wenigstens einigermaßen unterwarf: er durfte Gott nicht lästern und erhielt erst nach drei Uhr nachmittags (unserer Zeit) Speise und Trank vorgesetzt.[8] Schenute legte besonderen Wert darauf, daß man in der Herberge Reiche und Arme ganz gleich behandelte.[9]

---

1) Sz 527 f.
2) Sp 3 26.
3) Sp 3 25. Schenutes Klausurbestimmungen sind wesentlich härter, als die Paḫōms. So durfte z. B. in Tabennēse ein Mönch unter gewissen Bedingungen eine ihm blutsverwandte Nonne besuchen (Ladeuze S. 283).
4) Sp 4 135.
5) Ladeuze S. 275.
6) Sie unterstand der Leitung eines Greises (Sp 4 185).
7) Diese Bestimmung erinnert auffallend an Didache XI 5 XII 2.
8) Sz 525 = Sp 3 5.
9) Sp 4 135.

§ 31. Die Sittlichkeit.[1]

Ehe wir es wagen können, die Klostergesetzgebung Schenutes einem Gesamturteile zu unterwerfen, müssen wir uns die Frage vorlegen: hat sie ihren Zweck erreicht? Mit anderen Worten: wie stand es mit der Sittlichkeit unter Schenutes Mönchen?[2]

Die Frage ist schwer zu beantworten: es fehlt an Quellen. Nur die Werke Schenutes geben uns einige Anhaltepunkte. Aber die verhüllte, bilderreiche, übertreibende Sprache des Orientalen läßt uns nur selten feststellen, wie weit seine Worte die reine Wirklichkeit wiedergeben, und wie weit sie der Ausdruck eines zwar unmittelbaren, doch an die Tatsachen nur lose anknüpfenden Gefühles sind. Die Mönche, die er hier den Engeln zur Seite stellt, schleudert er dort in den Höllenpfuhl hinab.

Ich habe mir zunächst die Mühe genommen, eine Liste der verschiedenen Vergehen aufzustellen, die in den vielen Sündenverzeichnissen Schenutes[3] aufgezählt werden: wir können daraus ungefähr erkennen, welche Untugenden und Laster bei den Mönchen des Weißen Klosters am häufigsten zu finden waren. Da machen wir denn die Beobachtung, daß Unzuchtssünden fast in allen Sündenverzeichnissen erwähnt werden; etwa in der Hälfte von ihnen Diebstahl, Lüge und Lieblosigkeit, seltener Lästerung und Trunksucht, nur ganz vereinzelt Liederlichkeit, Meineid und Götzendienst.

Dieser Tatbestand gibt zu denken. Er zeigt uns, daß die Mönche den Anforderungen durchaus nicht gewachsen waren, die Schenute an sie stellte. Die Grundprinzipien der Askese, die seine Regel vertrat, wurden besonders oft verletzt. Man

---

1) Ladeuze S. 215f. 348—357. Ladeuze wendet sich hier gegen die allerdings recht wenig sachlichen Ausführungen Amélineaus (namentlich Annales du musée Guimet XVII) über die Sittlichkeit der oberägyptischen Mönche. Doch hat auch Ladeuze in apologetischem Übereifer sich zu Aufstellungen hinreißen lassen, die mehr seiner Kirchlichkeit als seinem Forschungssinne Ehre machen.

2) Über die Religiosität der Mönche kann ich nichts sagen: die Quellen lassen uns hier völlig im Stich. Sie wird im besten Falle ein schwaches Spiegelbild der Frömmigkeit Schenutes (§ 16) gewesen sein.

3) S. 75 Anm. 5.

durfte nicht mit Frauen verkehren, durfte sie kaum aus der Ferne sehen. So entschädigte man sich für die fehlende Befriedigung der sinnlichen Lust mit Vorliebe dadurch, daß man sich den schmutzigsten Fantasien hingab.[1] Man durfte nur einmal des Tages essen, und die Nahrung, die man erhielt, war sehr kärglich. So log man: d. h. man stellte sich krank, um im Krankenhause aufgenommen zu werden und dort auch einmal Eier, Käse und Wein genießen zu können; oder man stahl die Speisen, die einem bei der Mahlzeit versagt wurden, in der Küche oder im Krankenhause. Im Nonnenkloster kam es sogar einmal vor,[2] daß man sich 'Sachen des Altars' aneignete; d. h. man bemächtigte sich des in der Kirche aufbewahrten Abendmahlsweines.[3] Und daß die Lieblosigkeit in Schenutes Kloster weit verbreitet war, ist ebenfalls verständlich. Sie war eine Folge der Verdrossenheit, die unter dem harten, Freiheit und Neigung erdrückenden Joche der Regel entstand.

Man kann in den geschilderten Tatsachen vielleicht Mängel erblicken, die dem Mönchtum aller Zeiten anhaften, und mit innerer Notwendigkeit anhaften müssen: für das Gefühl des Menschen werden die Güter des Lebens immer kostbarer und begehrenswerter, je völliger man sie zu verneinen strebt. Aber zwei Umstände lassen uns erkennen, daß die sittlichen Zustände in den Gemeinden Schenutes besonders ungünstig waren. Erstens kamen Übertretungen geradezu erschreckend häufig vor. Schwere Sünden, 'Greuel' wie sich Schenute ausdrückt, geschahen aller zwei oder drei Tage.[4] Wie zahlreich mögen da die unsauberen Gedanken gewesen sein, von denen niemand erfuhr, und die kleinen Verstöße, die man mit Glück verheimlichte! Und zum zweiten. Während in anderen Klöstern den Lastern Tugenden zur Seite treten, so können wir dem düsteren Bilde von der Sittlichkeit

---

1) Wenn Schenute von 'Befleckung' u. ä. redet, so meint er meist unzüchtige Gedanken. Tätliche Vergehen gegen das sechste Gebot sind im Weißen Kloster nur sehr selten vorgekommen: die strenge Klausurordnung machte sie so gut wie unmöglich. Wenn sie wirklich geschahen, so beschränkten sie sich darauf, daß ein Mönch die Hand oder den Fuß seines Nachbars ergriff u. s. w. Vgl. Sp 2 56 5 18 f. 60.

2) Sz 396.

3) Seltener stahlen die Mönche Klostergut, um es ihren Verwandten außerhalb des Klosters zu schenken (Sz 385 ?).

4) Sp 1 48.

der Mönche Schenutes, das wir oben entrollten, kein leuchtendes Pendant gegenüberstellen. Es ist auffallend, daß Schenute sehr oft sagt: Tu das nicht, während er nur selten gebietet: Tu das![1] Es hat den Anschein, daß die Tugend im Weißen Kloster nur darin bestand, daß man das Laster mied: von positiven sittlichen Aufgaben wußte man fast nichts. Das mag zum Teil darin seinen Grund haben, daß Schenute, unser einziger Berichterstatter, dank seinem hochstrebenden, willensstarken Charakter überall nur Unvollkommenheit sah, daß er immer nur Laster verfluchen mußte und darüber nie Zeit gewann, die Tugend zu segnen. Aber in der Hauptsache möchte ich den negativen Zug der Sittlichkeit im Weißen Kloster auf den harten Druck der Klosterregel zurückführen. Diese ließ, so wie Schenute sie verwirklichte, dem einzelnen keinen Spielraum; ja, absichtlich unterdrückte sie jede freie Neigung des persönlichen Willens. So waren die Mönche Schenutes, wenn sie der Regel gehorchten, wie eine einzige tote Masse. Nur wenn der Geist des Widerspruchs sie belebte, ward sie aus ihrer starren Unterschiedslosigkeit erweckt. Doch die Regel gestattete nur dem Einen Vorsteher, zu denken, wie sein Herz fühlte, und zu handeln, wie er im Innersten wollte. So konnten auch nur in diesem Einen Tugenden geboren werden, die mehr waren, als unterjochte Laster.[2]

§ 32. Die Gegner Schenutes.[3]

Das Bild, das wir von der Sittlichkeit in Schenutes Kloster entworfen haben, fällt noch erheblich ungünstiger aus, wenn man sich vergegenwärtigt, auf wie viel Widerstand Schenute gestoßen ist. Das Ansehen des Vorgesetzten war durchaus nicht so unerschüttert, wie die Berichte späterer Geschlechter uns vorreden.

---

1) Vgl. z. B. das Klostergelübde S. 109.

2) Wie wir in § 33 sehen werden, darf man Schenute aus seiner grausam harten Durchführung der Klostergesetze keinen Vorwurf machen. Die Mehrzahl der Brüder war, infolge der 'Hochkonjunktur' des Mönchtums zu jener Zeit, für ein freieres Leben nicht reif: Schenute mußte so entweder die Individualität unterdrücken, oder das Kloster verweltlichen lassen.

3) Ladeuze S. 215f.

Vielleicht möchten wir uns freuen über jede Opposition im Weißen Kloster, als über ein Zeichen, daß auch die Kopten der Byzantinerzeit ihre Freiheit zu schätzen wußten. Aber man muß doch bedenken, daß der Widerspruch gegen Schenute notwendiger Weise einen ungünstigen Einfluß auf den allgemeinen Stand der Sittlichkeit ausübte.

Die Gegner Schenutes knüpften sehr geschickt an einen Punkt an, der in der Tat wohl die augenfälligste Schwäche der Klosterregel zu bezeichnen schien: an die harten Bestimmungen über die Ausstoßung. Wir sahen,[1] daß auf Diebstahl die Strafe der Ausstoßung stand, sahen ferner,[2] daß gerade Diebstahl sehr häufig vorkam. Man kann leicht ermessen, wie oft Schenute in der Lage war, einen Mönch fortjagen zu müssen. So forderten die Gesetze über die Ausstoßung mehr als alle anderen zum Widerspruch heraus.

Und die Kritik fand einen sehr geeigneten Angriffspunkt. Sie suchte Schenute dadurch ins Unrecht zu setzen, daß sie ihn mit seinen eigenen Waffen bekämpfte und Schriftgründe gegen sein hartes Verfahren geltend machte. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen wurde zitiert: 'Laßt ab von ihnen, und sie mögen zusammen aufwachsen', die Guten und die Bösen; dies Wort des Herrn[3] gelte auch dem Klostervorsteher, auch Schenute. Weiter erinnerte man an die Erzählung von dem Manne, der kein hochzeitlich Kleid trug[4]: dieser wurde nicht sofort aus dem Festsaale ausgewiesen, sondern erst als der König erschien.[5] Endlich führte man das Schriftwort[6] an: 'Man hebt den Gottlosen auf bis zu einem ⟨bösen⟩[7] Tage'.[8] Das waren alles Gründe, die Schenute nicht besser zu widerlegen wußte, als durch spöttische Bemerkungen über die Toren, die allen Behauptungen sofort Glauben schenken,[9] oder durch andere Schriftstellen, die ihm

1) S. 144.
2) S. 147f.
3) Mt 13 30. Vgl. Sz 487.
4) Mt 22 11f.
5) Sz 395.
6) II Petr 2 9.
7) ⟨bösen⟩ ist in der Handschrift später hinzugefügt.
8) Sp 1 6.
9) Sz 395.

seine eigene Auffassung klar auszusprechen schienen. So machte er darauf aufmerksam, daß Elis Söhne in die Hände der Fremden gegeben wurden;[1] oder er berief sich auf das Wort des Jeremias,[2] man solle erst ausreißen und zerstören, dann aufbauen und säen.[3]

Aber der Kampf bewegte sich nicht nur auf theologischem Gebiete. Die Gegner Schenutes hatten Gönner außerhalb des Klosters, und sogar mächtige Gönner,[4] die sich nicht scheuten, die Staatsgewalt gegen Schenute zu Hilfe zu rufen. Einmal, als man eben beschlossen hatte, einige Mönche auszustoßen, wurde Schenute innerhalb des Klostergebietes von zwei Männern überfallen, Beauftragten eines hohen Beamten, wie es schien.[5] Nur mit Aufbietung aller Kräfte gelang es ihm, der beiden Herr zu werden.[6]

Nicht nur über die zahlreichen Ausstoßungen beschwerten sich die Mönche. Sie führten auch Klage über Schenutes Härte und Schroffheit bei der Verhängung der milderen Strafen, wie bei der gesamten Klosterverwaltung. Man beschuldigte ihn einer grenzenlosen Gewalttätigkeit,[7] durch die selbst die Erfüllung heiliger Gelübde gehindert worden sei.[8] Ja, man warf ihm Abweichung von der überlieferten Regel der Väter vor[9] und drohte mit dem Austritt aus dem Kloster.[10]

Aber so stark und scheinbar begründet der Widerspruch auch gewesen sein mag: gesiegt hat er nicht. Schenutes Stellung war schon dadurch eine starke, daß er nicht von den Brüdern

---

1) Sp 1 7.

2) Jer 1 10.

3) Sz 381 Sp 1 49.

4) Nach Sz 381 waren es Verwandte von Mönchen des Weißen Klosters.

5) Schenute hielt sie für böse Geister. Oder nannte er sie nur so, um der Behörde die Möglichkeit zu geben, den mißlungenen Putschversuch zu verleugnen?

6) Sz 380f., legendarisch auch V^b 40 V^a 378 (vgl. Ladeuze S. 138f.). — Es ist interessant zu erfahren, daß die Mönche dem Ringen der drei Männer zunächst von ferne zusehen und erst eingreifen, als Schenutes Sieg gesichert ist!

7) Sp 1 97, vgl. Sz 479.

8) Sp 1 109. 113.

9) Sp 1 93, vgl. S. 99.

10) Sp 1 91. Zum Ganzen vgl. auch Sz 398f.

gewählt war;[1] so war er niemandem zu Danke verpflichtet und konnte gegen alle rücksichtslos vorgehen. Ferner war seine Persönlichkeit so gewaltig, daß er durch sein bloßes Auftreten allen Widerspruch niederschlug: er beklagte sich, daß man ihm bei seiner Anwesenheit die Vergehen nicht vorhielt, die man dem Abwesenden nachsagte:[2] 'Ich sagte euch in Briefen und ich beschwor euch viele Male, . . . während wir alle, groß und klein, versammelt waren: Wenn ich einige unter euch vergewaltigt habe, so mögen sie mich darüber belehren, damit ich es erfahre.' Die Briefe allerdings, die Schenute an die widerspenstigen Mönche schrieb, waren wenigstens teilweise nicht dazu angetan, sein Ansehen zu erhöhen. Sie konnten wohl in dem unparteiischen Betrachter Mitleid hervorrufen mit dem Manne, der solche Kämpfe durchmachen mußte, Kämpfe, die selbst eine stille Sehnsucht nach dem Tode in ihm, dem sonst so lebensfreudigen, wach riefen:[3] 'Wenn ich über euch schwer ward wie eine Last, so seid nicht unwillig: ich werde nicht zögern, von euch wegzugehen. Es ist unmöglich, daß eine große Schar von Einem eilends weggeht hin zu Gott; vielmehr muß der Eine eilig von den vielen weggehn hin zu Gott'. Aber die Gegner konnten in solchen Worten dumpfer Resignation nur 'Kleinmut'[4] und 'Schmach'[5] finden, nur das Schuldbekenntnis eines gebrochenen Tyrannen.

Ferner war es günstig für Schenute, daß er eine große Partei, wenn nicht die Mehrheit, für sich hatte, dank der sorgfältigen Prüfung, der man die Neueintretenden unterzog. So hören wir z. B., daß viele Brüder nach dem Gottesdienste oder abends, wenn Schenute las, zu ihm kamen und sich mit ihm über allerlei Vorfälle und Pflichten des Klosterlebens unterhielten.[6] Mehrere Greise pries Schenute sogar als seine gottgesandten Helfer und Vertreter, deren treue Arbeit das Kloster schon durch manche schwere Zeit hindurchgerettet habe.[7]

Einmal freilich war Schenute auch mit diesen seinen getreuesten Anhängern in Streit geraten — weil er zu mild war. Die Kunde davon hat uns ein seltsamer Brief Schenutes[8] erhalten,

---

1) Vgl. S. 41.

2) Sp 1 115. 3) Sz 478. 4) Sz 398. 5) Sz 401. 6) Ld 30f.

7) Sz 481. Leider berichten unsere Quellen gerade von den Freunden Schenutes so gut wie nichts.

8) Sz 398—402 = Sp 1 88ff.

der, wenngleich fast vollständig überliefert, doch vielleicht das schwierigste aller Werke des Mönchsvaters ist. Hier wechselt die Stimmung von Seite zu Seite, und Widersprüche sind so an der Tagesordnung, daß man sich wundert, wenn einmal zwei Sätze glatt sich an einander fügen. Der Tatbestand ist kurz folgender. Schenute hat einen Eid geschworen, daß er die und die Brüder künftig vor aller Sünde bewahren will. Aber sie haben wieder gesündigt (es handelt sich wahrscheinlich um Diebstahl) und so Schenute zum Meineidigen gemacht. Da dieser zugleich an einer Krankheit schwer darniederliegt, ist seine Stimmung eine sehr gedrückte. Ein ergreifendes Sündenbekenntnis fließt von seinen Lippen: er hofft zu Gott, daß ihm die Sünde vergeben wird. Aber er fühlt sich verpflichtet, auch die Sünde der Brüder mitzutragen, für die er sich verbürgte, und sie nicht auszustoßen, vielmehr fortan mit doppeltem Eifer an ihrer Besserung zu arbeiten. Freilich hat das große Schwierigkeiten: jene Sünder sind entflohen; die Mehrzahl der Brüder aber tadelt Schenutes Milde. Leider haben wir keine Nachricht, wie Schenute aus diesem Labyrinthe von Unglücksschlägen entkommen ist.

Schenute hatte nicht nur in seinem Hauptkloster schwere Kämpfe zu bestehen. Auch mit den Nonnen lebte er, wie bereits angedeutet wurde,[1] nicht immer in Frieden.

Wir sahen oben,[2] daß Schenute von allen Angelegenheiten des Frauenklosters in Kenntnis gesetzt sein wollte, um gegebenen Falls mit Wort und Tat eingreifen zu können. Und wirklich hat die 'Mutter', seinem Wunsche entsprechend, ihm des öfteren Berichte eingesandt.[3] Aber wir müssen doch zweifeln, ob Schenutes Begehren sich auf einen sicheren Rechtsanspruch berufen durfte. Schenute selbst scheint daran gezweifelt zu haben; sonst hätte er nicht den Nonnen versprochen, sie seinerseits von den Angelegenheiten des Männerklosters in Kenntnis zu setzen.[4]

Es ist begreiflich, daß den Nonnen die Mitherrschaft Schenutes sehr unangenehm war. Die 'Mutter' war darüber erbost, weil ihr Ansehen unter jeder Einmischung einer fremden Macht

1) Vgl. S. 139.
2) S. 139.
3) Sz 384 Sp 1 139ff. 4 111 5 64.
4) Vgl. S. 139 Anm. 5.

leiden mußte, und ihre Untergebenen, weil ihnen die vielen Prügelstrafen zuwider waren, ohne die Schenute nun einmal nicht regieren konnte. So mußte er sich auch vor den Nonnen wegen Härte und Gewalttätigkeit verantworten:[1] 'Sind wir denn Feldherrn? Oder sind wir unbarmherzige Soldaten? Wir suchen doch das Heil eurer Seelen durch die Barmherzigkeit dessen, der uns würdig macht, Ein Leib[2] zu werden'. Schenute sah sich vor allem zu einer ausführlichen Verteidigung der Prügelstrafe genötigt:[3] 'Wir fanden allerdings nicht geschrieben, daß die heiligen Propheten und die Apostel jemanden mit Stöcken züchtigten, statt nur durch ihr Wort. Aber wir glauben: wenn sie Knaben und Mädchen besaßen, die sie in fleischlicher Weise gezeugt hatten, oder auch Knaben und Mädchen nach Gottes Weise, denen sie ihr Herz geschenkt hatten — wir glauben, daß sie diese mit Stöcken züchtigten, wenn sie ungehorsam waren'; auch Abraham, Isaak und Jakob werden das getan haben.

Aber alle guten Worte halfen nichts. Schenute erfuhr nicht von sämtlichen Angelegenheiten des Nonnenklosters. Sogar dem Greise, den er sandte,[4] wurde vieles verheimlicht.[5] So sah sich Schenute genötigt, um seine Ansprüche durchzusetzen, einmal selbst im Dorfe zu erscheinen und den Nonnen 'zu tun, was ihnen vor der Welt nicht wohl ansteht'[6]: d. h. er mußte verschärfte Strafen verhängen. Die Nonnen klagten noch lange darnach[7] über die grausame Härte, die Schenute damals an den Tag legte; das ganze Dorf habe das Geschrei und das Jammern der bestraften Sünderinnen vernommen.

Schenute war auch nach seinem persönlichen Eingreifen mit den Nonnen nicht zufrieden. An der Disziplin und Verwaltung der 'Mutter' war noch vieles auszusetzen. Wir erfahren z. B. von einem Streite, den die 'Mutter', wahrscheinlich Taḫōm, mit

1) Sp 5 64.
2) D. h. Eine Gemeinschaft.
3) Sp 1 137 f.
4) Vgl. S. 139.
5) Sp 1 132 f.
6) Sp 1 135 f.
7) Sp 3 16 (hier ist Taḫōm, die uns Sp 1 141 als angesehene Nonne entgegentritt, bereits 'Mutter'. vgl. S. 143 Anm. 3).

Apolle,[1] einer angesehenen Nonne,[2] gehabt hat; sie hatte ihre Untergebene verurteilt, ohne Schenute vorher zu benachrichtigen, und wurde von ihm deshalb hart angelassen.[3]

§ 33. Schenutes Bedeutung für das koptische Mönchtum.[4]

Viel Feind viel Ehr. Wir dürfen erwarten, daß die vielen Kämpfe Schenutes tiefere Gründe, und daß sein endlicher Sieg über alle Gegner weiter reichende Folgen und Erfolge gehabt hat.

Schenutes Bedeutung für das ägyptische Mönchtum beruht nicht darauf, daß er ihm neue Bahnen wies. Seine Vorschriften über Klosterleben und Klosterrecht sind im wesentlichen die seines Vorgängers Pgōl, und Pgōl hat seine Regel der Paḫōms nachgebildet, nur daß er, dem Zuge der Zeit entsprechend, eine ernstere Askese forderte.

Trotzdem haben sich gewaltige Scharen von Mönchen in Schenutes Kloster gedrängt, Scharen, wie sie selbst Tabennēse und Pbou̯ nie gesehen haben. Wie ist das zu erklären?

Allem Anscheine nach ist die religiöse Stimmung der oberägyptischen Christen in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts stark asketisch geworden.[5] Wir kennen die Verhältnisse zu wenig, als daß wir die Gründe dafür mit Sicherheit angeben könnten; die Steigerung der wirtschaftlichen Not wird wohl die erste Stelle unter ihnen einnehmen. Jedenfalls entstand ein mächtiger Zug nach dem Kloster. Aber wo sollte man den Trieb zur Selbstverleugnung in Gottes Dienst befriedigen? In den Klöstern Paḫōms? Diese standen nicht mehr auf derselben Höhe, wie zur Zeit ihres Stifters: es ist be-

---

1) ⲧⲁⲡⲟⲗⲗⲉ ist (gegen z 396 Anm. 85 und Peyron, Lexicon Copticum S. 10) weiblicher Eigenname (wohl Abkürzung von Apollonia) mit dem Artikel (fast alle weiblichen Eigennamen werden im Koptischen mit dem Artikel versehen). Das ergibt sich mit Sicherheit aus Sp 1 140 (S. 142 übersetzt).

2) Sz 414 Sp 5 19, vgl. Sp 1 140 (S. 142 übersetzt).

3) Sz 396—398, vgl. Sp 5 116—119. Die Bemerkung über die Uneinigkeit der Nonnen Sp 5 64 bezieht sich vielleicht auf diesen Streit.

4) Ladeuze S. 220f. 254.

5) In anderen Ländern finden wir um dieselbe Zeit parallele Erscheinungen.

kannt, wie bald nach dessen Tod, ein Zeichen inneren Verfalls, die Bande zersprengt wurden, die die Tochterklöster mit Tabennēse und Pboų zusammenhielten. Dazu kam, daß in den Paḫōmschen Klöstern das griechische Element ziemlich stark vertreten war.[1] Diesem standen aber die Kopten durchaus nicht sympathisch gegenüber. Doch die kleine Gemeinschaft Pgōls, die noch dazu in dem dicht bevölkerten Gaue von Schmīn ihren Sitz hatte, empfahl sich durch ihre harte Askese, die der Zeitströmung besser entgegenkam, als die weniger strenge Lebensart der Mönche Paḫōms, empfahl sich vor allem durch ihren rein koptischen Charakter. Auch war Schenute eine sympathische Gestalt, dazu eine Gestalt so scharf umrissen, daß sie niemand vergessen konnte, der sie einmal gesehen. So verstehen wir recht wohl, wie bald Hunderte und aber Hunderte von frommen ägyptischen Christen zu den Toren des Weißen Klosters einzogen, um hier Mönche zu sein.

Dieser äußere Erfolg ist also Schenute sozusagen von selbst zugefallen. Aber er war nicht nur ein Geschenk, sondern auch eine Aufgabe, und eine schwere Aufgabe.

Zunächst war es nicht leicht, mehrere Tausende von Menschen, die auf so engem Raume beisammen wohnten, zu versorgen. Wir wissen nicht genauer, welcher Mittel sich Schenute bedient hat, um diese wirtschaftliche Aufgabe zu lösen. Aber wir wissen, daß er sie glänzend gelöst hat, wissen, daß er nicht nur alle nötigen Lebensmittel rechtzeitig zu beschaffen vermochte, sondern sogar von dem Erlöse der Mönchsarbeit einen reichlichen Reingewinn einzuziehen verstand. So ward es ihm möglich, außerhalb des Klosters eine Liebestätigkeit zu entfalten, wie man sie in den Klöstern Paḫōms niemals geübt hat.[2]

Schenute hatte ferner eine administrative Aufgabe zu lösen. Das Riesenkloster machte eine Menge Arbeiten nötig, die alle zur rechten Zeit geschehen mußten und doch auch in die gleichförmige Lebensordnung der Mönche nicht störend eingreifen durften. Schenute ersetzte sehr geschickt die Hebdomadare Paḫōms durch dienende Brüder, die das ihnen einmal übertragene Amt längere Zeit zu verwalten hatten. So wurde erreicht, daß

1) Ladeuze S. 275.
2) Vgl. § 35.

alle Klostergeschäfte in geübten Händen lagen und deshalb sehr rasch und von sehr wenigen Leuten verrichtet werden konnten.[1]

Schenutes schwerste Aufgabe war aber eine Aufgabe der Disziplin. Unter den zahllosen Mönchen, die man ins Kloster aufnahm, befanden sich natürlicher Weise auch viele ungereifte Leute, mochte man gleich noch so sorgsam die Neueintretenden prüfen. Sie folgten dem Zuge der Zeit, ohne im tiefsten Grunde zu wissen, warum sie das taten. Andere hatten die besten Vorsätze; aber ihr Charakter war zu schwach, als daß sie sie auf die Dauer hätten durchführen können. So brauchte das Weiße Kloster gerade in dieser Zeit einen Mann, der mit eiserner Faust die alte Klosterregel aufrecht erhielt. Das tat Schenute.[2] Er war der rechte Mann zur rechten Zeit. Durch die feierliche Verpflichtung auf die Regel schärfte er allen deren Wichtigkeit ein. Durch seine Furchtlosigkeit, seine Unbeugsamkeit, seine Härte erhielt er die Regel aufrecht. Für das Kloster war es ein Segen, wenn unsaubere Elemente weichen mußten. Freilich waren die Motive Schenutes nicht rein: die Herrschsucht trat bei ihm nur zu oft neben die Ehre Gottes. Aber ists ein Wunder, wenn gerade starke Naturen ihrer Leidenschaften nicht Herr werden? Der Erfolg ist da: Schenute hat sein Kloster durch die Gefahren des allzu raschen Wachstums so gut es ging hindurchgerettet.[3] Die Folgezeit war an die Regel und ihre Härten gewöhnt und hatte es leichter, sie in Treue zu bewahren.

Es ist deshalb töricht, Schenute aus seiner Härte einen Vorwurf zu machen. Er mußte handeln, wie er gehandelt hat. Man darf auch nicht das Ansinnen an ihn stellen, er hätte von der Regel Pgōls zu der Pahōms zurückkehren sollen:[4] das wäre eine Verletzung aller ernsten Frömmigkeit, wäre der Untergang des

---

1) Daß Schenute ein praktisch denkender Mann war, erkennen wir, ganz äußerlich, schon daraus, daß das Thema des Ekklesiastes 'Alles Ding hat seine Zeit' sein Lieblingsspruch war (Sz 388 Sp 1 69 2 17 5 77).

2) Nur in Einem Punkte kam Schenute dem demokratischen Bewußtsein — scheinbar — entgegen, das in allen großen Klöstern sich geltend macht: er umgab sich mit einem Klosterparlamente (S. 135f.).

3) Diese Rettung ist allerdings erkauft durch den Verzicht auf alle echte Sittlichkeit wenigstens für die Zeit Schenutes (vgl. § 31).

4) Schenute hat Pgōls Regel in keinem Punkte verschärft (gegen Ladeuze S. 216f.; doch vgl. Ladeuze S. 310 Anm. 1).

Klosters und des koptischen Mönchtums gewesen. Die Gereiften unter den Asketen wären dann als Einsiedler in die Wüste gezogen und der Kirche ewig verloren gegangen.

Die Kopten haben Schenute besser verstanden, als seine heutigen Kritiker. Die Gegner, die er gehabt hatte, sind nach seinem Tode verstummt. Kaum finden wir in Bēsas Biographie noch eine Erinnerung an sie.[1] Desto einhelliger preist man Schenutes ruhmvolle Verdienste. Matthäus der Arme[2] hatte einst ein Gesicht. Er wurde nach dem himmlischen Jerusalem geführt. Eine gewaltige Menge von Mönchen fand er dort versammelt, Myriaden und aber Myriaden. Über ihnen aber thronten auf herrlichen Stühlen sechs Männer mit wunderbar leuchtendem Antlitz. Matthäus fragt, wer sie sind. Man antwortet ihm: 'Dies ist Antonius, dies Pahōmō, dies Theodoros und Petronios, dies Apa Schenute vom Berge Atrēpes, dies Apa Makarios vom Berge Schiēts.[3] Dies sind die Richter (λογοϑέτησ) dieser Menge Mönche'.[4]

Leider wissen wir von der späteren Geschichte des Weißen Klosters so gut wie nichts. Es hat den Anschein, daß auch seine Glanzzeit rasch vorüberging; nur Schenutes unmittelbarer Nachfolger hielt es noch auf der alten Höhe; doch schon Matthäus der Arme[5] nennt es eine 'kleine Gemeinde'. So ist den späteren Geschlechtern vielleicht Schenutes Name bekannter gewesen, als seine Wirkungsstätte.

Schenutes Regel hat noch eine lange Geschichte gehabt. In Siout entstand ein Kloster, das sich ihr anschloß.[6] Ja, im sechsten Jahrhundert gingen die Mönche des Moses, dann selbst die von Pbou und Tabennēse zu ihr über.[7]

---

1) Wir wissen nur, daß Bēsa einen Streit mit den Nonnen hatte (bm 175).

2) m 275 (z 536). Vgl. auch Moses (± 500 n. Chr.) z 531—533.

3) Schiēt = Skētis.

4) Ich weise bei dieser Gelegenheit darauf hin, daß es eine bohairische Biographie Schenutes gibt (§ 2), und daß sehr viele ägyptische Kirchen, auch unterägyptische, nach Schenute genannt sind (vgl. z. B. Butler, The ancient Coptic churches I S. 147): so bekannt war sein Name im ganzen Niltal. 5) z 535.

6) z 453. Vgl. Ladeuze S. 214.

7) a 512f. (Ladeuze S. 214. 326). Vgl. Va 476. — Stammt a 248—277 aus einem Pahōmkloster?

Sechster Abschnitt.

Schenutes Tätigkeit außerhalb des Klosters.

Eine Persönlichkeit von der Bedeutung Schenutes wirkt nicht nur in dem engen Kreise ihrer täglichen Berufsbeschäftigung. Ihre Tätigkeit greift wie von selbst auf das ganze Volk über und prägt ihm den Stempel ihres Geistes auf. Das soll uns die folgende Betrachtung lehren.

§ 34. Schenutes Freunde und Gönner.[1]

Schenutes Name war schon zu seinen Lebzeiten im Gaue von Schmīn, ja vielleicht in ganz Oberägypten bekannt und berühmt.

I. Es ist fast selbstverständlich, daß Schenute mit den kirchlichen Würdenträgern seiner Heimat befreundet war. Der Bischof von Schmīn schätzte ihn hoch.[2] Auch zu Makarios von Tkou̯ stand Schenute in Beziehung.[3] Die Bischöfe mußten Fühlung erhalten mit dem großen Vater der Mönche; sonst hätten sie vermutlich ihre eigene Machtstellung nur untergraben.

Bemerkenswerter ist es, daß Schenute auch mit den angesehensten Asketen seiner Heimat in Verbindung trat. Er verkehrte mit dem damals weltbekannten Einsiedler Johannes von Si̯ou̯t[4] und mit dem heiligen Pidschimi.[5] Mönche aus Schiēt (Skētis) sprachen bei ihm vor.[6] Selbst zu seinen gefährlichsten Nebenbuhlern, den Mönchen Pah̯ōms, unterhielt er gute Beziehungen:[7] Viktor, Archimandrit von Tabennēse[8] († ± 440 n. Chr.),

1) Ladeuze S. 219f.

2) Vb 38ff. Va 374ff. Vs 638f. E 12. Doch vgl. S. 57.

3) Db 111 Va 429.

4) Vb 64 Va 421f. z 540.

5) a 247f. = Wüstenfeld, Synaxarium S. 172.

6) Vb 38 Va 372ff. Vs 638 E 11.

7) Sbm 169. 209 sagt Schenute allerdings, mit deutlichem Hinblick auf die Pah̯ōmklöster, daß viele Mönchsgemeinden Gemeinden des Satans sind.

8) Vb 12. 15 Va 324f. Vgl. Migne, Patr. Gr. 86 1 Sp. 271f.

und dessen Nachfolger Papnūte[1] († nicht vor Ende 453), sowie Martyrios, Archimandrit und Bischof von Pbou̯,[2] scheinen stets im Weißen Kloster eingekehrt zu sein, wenn sie nordwärts reisten. Fast möchte man meinen, daß die Nachfolger Paḫōms selbst dazu schon zu schwach waren, den neuen Stern, der so plötzlich aufgegangen war, um seinen Glanz zu beneiden.

Weit wichtiger ist, daß Schenute all diesen Männern nicht nur ein guter Bekannter ist, den man gern einmal sieht, sondern eine Auktorität, bei der man in schwierigen Fällen Rat und Hilfe sucht. So wurde Schenute in Antinou̯, wohl gelegentlich einer kleineren Kirchenversammlung, an der er mit teilnahm, von mehreren Bischöfen befragt, was er von den Asketen halte, die nur beten, nicht arbeiten.[3] Ebendaselbst baten ihn einige Presbyter um Aufschluß über die rechte Verwendung der Kircheneinnahmen.[4] Ein andermal wurde er von einem Presbyter der Stadt Sidē in Pamphylien interpelliert, wahrscheinlich über seine Stellung zum Manichäismus.[5] Und wenn sich der p 3 75[6] erhaltene Buchtitel[7] auf Schenute bezieht,[8] so sind nicht nur 'Presbyter und Diakonen', sondern auch 'Väter von Klöstern' mit zahlreichem Gefolge nach Atrīpe gewallfahrt, 'um ihn zu sehen und Worte Gottes von ihm zu hören'.

Den besten Beweis aber für Schenutes Machtstellung in der koptischen Kirche liefert die Tatsache,[9] daß Kyrill von Alexandria alles daran setzte, ihn zur Übernahme eines Bistums zu nötigen, und zwar noch vor Schenutes Heldentaten auf dem Konzile von Ephesos. Ein ganzes Heer von Bischöfen, Klerikern und weltlichen Beamten bot der Patriarch auf, um ihn zu über-

---

1) Db 154f.

2) Vb 40ff. Va 378ff. Vs 635 E 13; Vb 51f. Va 401ff.

3) Vgl. S. 63f. — Vgl. auch Nachtrag II.

4) Sp 5 29f.

5) Sp 3 39. Vgl. S. 42 Anm. 2.

6) Vgl. p 3 81 recto.

7) Das Buch selbst ist vielleicht Crawford 34 + 28 + 23a + p 3 76—83 + Paris Copte 131 4 fol. 111 = z 492ff. (= Ladeuze S. 366f.) erhalten. Die Herkunft dieser Stücke von Schenute ist allerdings zwar möglich, aber keineswegs sicher.

8) Ich wüßte sonst niemanden, der so berühmt wäre, daß man die hier gemachten Aussagen auf ihn beziehen könnte.

9) Sbm 208.

reden. Wir sahen bereits,[1] daß es ihm nicht gelang, und warum es ihm nicht gelang.

II. Auch die koptische Bevölkerung der Gegend von Schmīn war für Schenute begeistert. Wir sahen oben,[2] daß manche Gottesdienste im Weißen Kloster auch Laien zugänglich waren. Wie es scheint, haben die Bewohner der nahen Dörfer und Städte diese Gelegenheit sehr gern benutzt, den großen Archimandriten einmal zu sehen und zu hören, ihm vielleicht auch näher zu treten. Namentlich war die Feier am Sonntag Morgen immer zahlreich besucht. Da kamen Scharen von Armen ins Kloster, die man bewirtete und mit kleinen Gaben bedachte.[3] Aber auch Reiche erschienen, nicht ohne je und dann dem Kloster stattliche Geschenke darzubringen.[4] Bei dieser Gelegenheit konnte Schenute natürlich durch Predigt und durch persönliche Zwiesprache weite Kreise segensreich beeinflussen. Daß er es wirklich getan hat, bezeugt uns das überaus günstige Urteil der Laien über sein Kloster. Der gemeine Mann kam ja nur bei dieser Einen Gelegenheit mit ihm in Berührung.

Und die Verehrung, die das Volk Schenute erwies, kannte in der Tat keine Grenzen. Es wurde üblich, sein Kloster das 'himmlische Jerusalem' und seine Mönche 'Engel' oder 'Gotteskinder' zu nennen, obwohl Schenute mehr als einmal hervorhob, daß weder er noch seine Untertanen die Bezeichnung verdient hätten.[5] Selbst auf die Nonnen ging der Ehrentitel über, die seiner, wenigstens nach der Ansicht Schenutes, noch viel weniger würdig waren, als die Mönche.[6] Und diese Hochschätzung, die Schenute von seinen Zeitgenossen entgegengebracht wurde, war so tief eingewurzelt, daß sie in der Folgezeit eher stieg als abnahm. So entstand die Legende, nach dem Tode Schenutes hätten sich alle Bewohner von Tkou̯, Schmīn und Psoi̯ am Weißen Kloster versammelt, um Bēsa zu trösten und sich von

1) S. 52. 2) S. 132. 3) Va 433.

4) Va 363ff. Ich vermute, daß der größte Teil des Klosterbesitzes, auch manches Stück Land, ein Geschenk frommer Laien war. Der Boden allerdings, auf dem das Kloster selbst stand, war unwirtliches Gebiet (La 231) und deshalb herrenlos.

5) Sz 480 Sp 1 48f. 136 2 50 4 149 Va 392f.

6) Sp 1 136.

ihm Schenutes Leben erzählen zu lassen.[1] Selbst den Ruhm eines vierzehnten Apostels hat man dem großen Archimandriten nicht vorenthalten.[2]

Schenute scheint nicht nur im Gau von Schmīn und in Oberägypten ein Liebling des Volks gewesen zu sein. Er selbst erzählt,[3] daß man aus vielen Orten, Städten (*πόλιϲ*) und Ländern (*χώρα*) nach seinem Kloster pilgerte. Diese Aussage wird geschickt ausgemalt in der begeisterten Schilderung eines seiner späteren Lobredner:[4] ʻMan schrieb von den Aposteln, ihr Ruhm habe sich über die ganze Erde verbreitet, und ihre Worte seien bis an die Enden der Welt gedrungen. Aber auch die Worte unseres Vaters Apa Schenute erfüllten die ganze Erde, von den Egoosch[5] bis zur großen Stadt Rakote[6] und Konstantinopel und Palästina[7] und auch Ephesos, als er sich mit dem heiligen Kyrill dorthin begab und den Häretiker Nestorios verdammte; ja selbst bis Rom . . . wie uns zuverlässige Männer bezeugten: Die Predigt (*λόγοϲ*), die er über das Verlassen des menschlichen Körpers hielt,[8] hörten wir in der Stadt Rom vorlesen.ʼ

III. Die Ehre, die Schenute vom Volke erwiesen ward, nötigte auch die römischen Beamten,[9] auf ihn Rücksicht zu nehmen. Sie erschienen öfter in Schenutes Kloster, um ihn predigen zu

---

1) V^{a} 289f.

2) V^{a} 313. 3) Sp 1 49.

4) L^{c} 243f., vgl. V^{a} 312.

5) Egoosch = כוש. Es ist wohl daran gedacht, daß Egoosch, die einen Plünderungszug nach Ägypten (vgl. S. 24) unternommen haben, dort auch Schenute kennen lernen (vgl. S. 171 ff.) und nun in der Heimat von ihm erzählen.

6) Alexandria.

7) Vgl. V^{a} 334f.?

8) Die Schrift ist vielleicht erhalten; vgl. S. 208 Anm. 2.

9) Zum Verständnis des folgenden bemerke ich, daß Ägypten unter einem *ἡγεμών* (praefectus) stand, der seit Diokletian amtlich den Titel Augustalis führte; das Volk nannte ihn jedoch stets Hegemon (doch vgl. Sz 468). Die Militärgewalt lag in den Händen eines dux in der Thebaïs, eines comes in Unterägypten und dem nördlichen Teile Oberägyptens (vgl. Milne, A history of Egypt under Roman rule S. 12). Die Namen der Beamten, die im folgenden genannt werden, sind, soviel ich habe feststellen können, sonst nicht bekannt. — Über die rechtliche Stellung des Weißen Klosters zum Staate äußern sich leider unsere Quellen nirgends.

hören und sich mit ihm zu unterreden. Besonders genau sind wir über einen Besuch des Komes Cäsarius im Weißen Kloster unterrichtet.[1] Cäsarius hatte mit dem Archimandriten zunächst eine private Erörterung über religiöse Dinge 'in einem Hause'. Dann trat Schenute hinaus zu dem versammelten Gefolge und hielt eine Ansprache. Dieser folgte wiederum eine persönliche Auseinandersetzung mit dem Komes.

Schenute machte es den hohen Herren leicht, mit ihm zufrieden zu sein. Wenn sie nur irgend wie Interesse für kirchliche Angelegenheiten hatten, pflegte er ihre Frömmigkeit vor allen Mönchen und allem Volke in den Himmel zu erheben. So erzählt er in einer Predigt von dem Hegemon, der vor ihm sitzt und ihm zuhört:[2] 'Er fastet alle Tage, besonders aber in den vierzig Tagen . . . . Er kümmert sich um dieses; er kümmert sich um jenes andere. Er gibt Gott, was Gottes ist; er gibt den Königen, was der Könige ist, in seiner Weisheit und dem Eifer seines Verstandes. Er wird geliebt von den Armen; er wird geliebt auch von den Gott liebenden Königen. Dreimal gab man ihm das Amt umsonst,[3] weil auch er rein war.[4] Von welcher Gewalttat oder welchem Vergehen hätten wir gehört, das er seinem Nachbar antat? Auch nicht seinem Feinde (hat er Böses getan)! Er kämpft für die Sachen der Könige; er kämpft noch mehr für Gottes Sachen. Er wird die Ehre der Könige empfangen; er wird den Segen von dem Christus empfangen. (Er ist) ein Hegemon, dem man Wasser über seine Füße goß am Tage des Fastens infolge der großen Hitze, während man ihn aufforderte, zu essen und zu trinken; aber er bekannte: Auch wenn ich sterbe, will ich nichts kosten, bevor es Zeit ist. So hat es mir ein Freund vom Gefolge (?) des Hegemon bezeugt. Wie sollte er nicht allen Ruhmes würdig sein, würdig, daß der Herr, der allmächtige Gott, ihm Kraft gibt bei all seinen Gesetzen und Geboten?' In ähnlicher Weise scheint Schenute den Hegemon Heraklammon gerühmt zu haben.[5]

1) Sp 3 41. 43.
2) Sz 467f.
3) D. h. ohne שֹׁחַד.
4) D. h. weil er sich auch nicht bestechen ließ.
5) Sz 469; vgl. auch Sbm 208.

Man kann es verstehen, daß mancher hohe Beamte gern zu Schenute kam: durch diesen höflichen und doch überall ernst genommenen Lobredner konnte das Ansehen des Staates nur vergrößert werden.

Es ist auch begreiflich, daß hochgestellte Männer, die Schenute aufsuchten, sich selten die Gelegenheit entgehen ließen, ihn in religiösen Dingen um Rat zu bitten. Wir haben gesehen,[1] daß die Anschauungen Schenutes durchaus nicht unter dem Banne mönchischer Vorurteile standen: jeder konnte sich vertrauensvoll an ihn wenden. So kam einmal der Komes Cäsarius 'mit seinen scholastici und seinen Großen und mit Vorstehern (*ἄρχοντεσ*) der Stadt (*πόλισ*)',[2] um Schenute über die Notwendigkeit der Askese zu befragen.[3] Ähnliches geschah, als 'Jobinos, der Komes von Rakote und auch von der Thebaïs war', und 'Chossoroas mit jenen seinen Kohorten' bei ihm waren.[4] Chossoroas interpellierte den Schenute damals, an eine eben gehörte Predigt anknüpfend, über die Freiheit des menschlichen Willens.

Den Männern freilich, deren Lebenswandel und Amtsführung nicht gerade musterhaft waren, mußte es sehr unangenehm sein, daß Schenute von ihnen selbst und ihrem Berufe redete, statt von gleichgültigen Dingen. Sie machten oft genug die Erfahrung, daß Schenute recht derb die Wahrheit sagen konnte. So bat ihn einmal ein Komes um Aufschluß,[5] 'ob das Maß des Himmels das Maß der Welt sei'. Die Frage war sichtlich darauf angelegt, Schenute zu einer Rede über recht abliegende Dinge zu veranlassen, etwa zu einer Verherrlichung der unendlichen Schöpfertaten Gottes. Schenute merkte wohl die Absicht. So antwortete er zwar auf die gestellte Frage; aber er wies den Komes zugleich darauf hin, daß er sich besser darum kümmern würde, den Soldaten Recht zu verschaffen: jene grausige Schilderung von dem Treiben der ägyptischen Truppen, die wir S. 26 mitgeteilt haben, hat Schenute diesem Beamten des Staates ins Gesicht geschleudert! Ein andermal[6] beschwerte sich ein Komes

1) S. 64 f.
2) Vermutlich Alexandria.
3) Sp 3 41, vgl. S. 64 f.
4) Sz 466, vgl. S. 79.
5) Sz 463—465; vgl. S. 73.
6) Sz 463.

bei Schenute, daß ihm immer seine schlechte Amtsführung vorgehalten werde, aber von rein religiösen Dingen nie die Rede sei. Da wußte ihn Schenute fein abzuführen: 'Wenn ich den Hirten lehre, die Arbeit des Landmanns zu tun, und den Landmann, die des Hirten zu tun, und wenn ich dem Tischler gebiete, die Arbeit des Schmiedes zu tun, und dem Schmiede, die des Tischlers zu tun, und wenn ich dem Fischer befehle, andere Berufe zu tun, und anderen Berufen, die Arbeit des Fischers zu tun, was für Nutzen werden sie davon haben? Ich würde aber so handeln, wenn ich unter Soldaten sagte, die Arbeit der Mönche zu tun, und unter Mönchen, die der Soldaten zu tun'.

Wie hoch Schenute von den Beamten, trotz dieser Vorkommnisse, geachtet wurde, lehrt die Tatsache, daß man nicht nur in religiösen, sondern auch in kirchenpolitischen Dingen ihn um seine Meinung bat. So erschien der Komes Cäsarius wenige Tage, nachdem er Schenute über die Notwendigkeit der Askese befragt hatte,[1] wieder im Weißen Kloster, diesmal mit dem Hegemon Taurinus,[2] und wünschte seine Ansicht über 'das, was in Rakote geschehen war infolge der kleinen Unruhe in der Kirche', zu erfahren.[3] Wir kennen leider das Ereignis nicht, auf das sich diese dunkle Redewendung bezieht.

Selbst bei rein kriegerischen Unternehmungen mochte man Schenutes Mitwirkung nicht missen. Die Heerführer, die südwärts gegen die 'Barbaren' zogen, sprachen regelmäßig bei Schenute vor und baten ihn um seinen Segen: eine siegesfreudige Stimmung überkam ihre Mannschaften, wenn die Gebete des Heiligen sie in den Kampf begleiteten.[4]

Daß die Freundschaft der hohen Würdenträger auch Schenute sehr wertvoll sein konnte, werden wir später[5] sehen.[6]

---

1) Vgl. S. 164.

2) Das Gefolge fehlte natürlich auch diesmal nicht: 'ihre scholastici und ihre Großen und ihre nahen Freunde' werden als anwesend erwähnt.

3) Sp 3 43—45.

4) Vb 57 ff. Va 410 ff.; Vb 70 f. Va 439; vgl. Le 642 f.

5) S. 180.

6) Um ein Bild davon zu geben, vor wie vielen Beamten Schenute geredet hat, teile ich die Liste der hohen Würdenträger mit, die Schenute Sz 468 = Sp 5 53 als seine Zuhörer nennt: 'Diese Worte und andere ähnliche redete ich zu dem Hegemon Dioskorites und seinem scholasticus

Wenn wir bedenken, wie gefeiert Schenute an allen Orten war, in Kirchen und Klöstern, in Hütten und Palästen, so muß es auf den ersten Blick rätselhaft erscheinen, daß er von den griechischen und lateinischen Kirchenschriftstellern nirgends erwähnt wird. Palladius bereiste den Gau von Schmīn;[1] aber das Weiße Kloster erwähnt er nicht. Wir können diese Tatsache nur daraus erklären, daß Schenute zu wenig mit Griechen und mit griechischem Geiste in Berührung kam, als daß er auch auf Nichtkopten eingewirkt hätte und auch von Nichtkopten beachtet worden wäre. Daß er aber in Kyrill keinen Herold fand, wie die syrischen Asketen in Theodoret von Kyrros, hat einen sehr einfachen Grund: Schenutes allzu schlagfertige Hilfe auf dem Konzile von Ephesos war in den Augen der Griechen weder für Kyrill noch für Schenute sehr ehrenvoll; so war alle Propaganda für das Weiße Kloster unter den Griechen von vornherein aussichtslos. Und daß die Orthodoxie nach 451 einem Manne keine Beachtung schenkte, der mit dem Erzketzer Dioskur freundschaftlich verkehrt hatte, ist sehr begreiflich. Dagegen hat die syrisch-monophysitische Kirche von Schenute Kenntnis gehabt. Seine Biographie besaß sie in ihrer Sprache (vgl. S. 15f.; die Handschrift von E stammt aus der Nähe von Mossul, vgl. Nau, Revue sémitique VII S. 356). Auch andere Schriften, die Schenutes gedachten, wurden in ihr gelesen (Nau a. a. O. VII S. 356. 363).

§ 35. Schenutes soziale Wirksamkeit.

Paḫōms geschichtliche Bedeutung ragt über die Schenutes weit hinaus. Aber der gemeine Mann, und deshalb auch die Regierung, stand dem Begründer der ersten Klöster immer kühl gegenüber. Die große Masse dachte zu realistisch, als daß sie dem Ruhm und Ehre geschenkt hätte, der nicht auch den materiellen Fragen der Zeit sein Augenmerk zuwandte. Zu tief war das Elend des wirtschaftlichen Niedergangs: da hatte das Volk Vertrauen nur zu Männern, die seine Not mit empfanden und

---

Heraklammon, der nach ihm Hegemon ward (vgl. Sz 469). Und ich redete auch vor dem Komes Theodotos, wie sich geziemt. Ich verbarg die Gedanken meines Herzens auch nicht vor Spudasios, dem Komes der Königin, und seinem Bruder; denn es waren unsere Freunde (p пєпϣⲃⲏр [гⲁр]пє), Männer, die Gott sehr lieb hatten, mild und barmherzig waren, die Menschen liebten, besonders aber die Armen. Ich sprach aber noch mehr als dies zu Älianus, der Hegemon über die Thebaïs und Augustalios über Rakote war . . . . Ich sprach vor vielen Würdenträgern und Beamten. Und ich redete auch vor dem Komes Andreas'. — Vgl. Nachtrag II.

1) Ladeuze S. 247.

linderten. Das Ansehen, das Schenute gerade bei den kleinen Leuten genoß, nötigt uns so zu der Frage: was hat er in sozialer Beziehung für seine Mitbürger getan?

Wie warm sein Herz für die Wohlfahrt des Landes schlug, zeigt in anmutigster Weise ein kleiner Zug, der uns beiläufig mitgeteilt wird: Schenute betet zu Gott, er möge die Überflutung rechtzeitig eintreten lassen.[1] Und wenn der Nil einmal gar nicht steigen will, da zieht er sich auf längere Zeit in die einsame Wüste zurück und ringt hier mit dem Herrn, bis sein Bitten erhört wird.[2]

Schenute wußte auch durch Taten zu helfen. Als einmal in den Gauen von Schmīn und Psoi Hungersnot herrschte, ließ er Brote unter dem Volke verteilen; es kümmerte ihn wenig, daß durch diese Freigebigkeit sein Kloster selbst in Not geriet.[3] Daß Schenute in guten Zeiten viel für die Armen tat, versteht sich darnach fast von selbst. Sein Grundsatz war:[4] 'Was uns zu irgend einer Zeit oder in irgend einem Jahre oder an irgend einem Tage gehört, wertvoller wie wertloser Besitz, davon wollen wir den Armen geben.' So hören wir z. B., daß er einmal einem armen Tagelöhner Gurkenkerne schenkte, deren Ertrag diesen im Laufe der Zeit zu einem wohlhabenden Manne machte.[5] Ein andermal gab er einem bedrängten Schuldner, dessen Söhne der harte Gläubiger hatte gefangen setzen lassen, 140 Denare, damit er sie auslösen könne.[6]

Natürlich kamen Hilfeleistungen dieser Art nur wenigen zu gute. Die ungünstige allgemeine Lage blieb dadurch unberührt. Auch Schenute hat das gefühlt. Mit vollem Bewußtsein ging er darauf aus, das Übel an der Wurzel anzugreifen, soweit das in seiner Macht stand.

I. Zu diesem Zwecke wendet er sich zuerst an die Reichen.

---

1) Da man im Weißen Kloster nur wenig Ackerbau trieb (vgl. S. 125 f.), würde es verfehlt sein, diesem Gebete selbstsüchtige Gründe unterzuschieben.

2) V^b 57 ff. V^a 410 ff.; V^b 65 f. V^a 423 ff.

3) V^b 21 f. V^a 355 f.

4) Sbm 169.

5) V^b 82 ff. V^a 432 ff. V^{syr} 52.

6) V^a 446 f. Eine ähnliche Geschichte erzählt uns Schenute selbst Clar. Press fragm. 22 S. ⲧⲛⲏ.

In eindringlichen Mahnworten hält er ihnen vor, was ihre Pflicht ist und wozu sie ihre Schätze benutzen sollen. Mit grellen Farben malt er ihnen die Höllenqualen vor Augen, die all der lieblosen Männer harren, deren Herz von Habsucht, Geldgier, unehrlichen Spekulationen, Haß gegen die Armen beherrscht wird.[1] Dagegen preist er die Mildtätigkeit, die am Tage des jüngsten Gerichtes unendlichen Lohn empfängt.[2]

Schenute hat sich nicht gefürchtet, gegen einzelne reiche Leute, die in besonders schlechtem Rufe standen, in Flugschriften aufzutreten.[3] Namentlich hat er mit einem Bürger von Schmīn einen harten Streit ausgefochten, der den ganzen Gau in Aufruhr brachte: wie wir einer geheimnisvollen Bemerkung Schenutes vielleicht entnehmen dürfen,[4] war die Regierung einmal nahe daran, seinem stürmischen Eintreten für die Bedrückten ein jähes Ende zu bereiten. Der Tod des Gegners setzte schließlich dem erbitterten Kampfe ein Ziel.

Von Wichtigkeit für die wirtschaftliche Lage und für Schenutes soziales Programm sind die einzelnen Forderungen, die der große Mönchsvater an die Reichen richtet.

Vor allem sollten sie den Arbeitern den Lohn nicht vorenthalten, der ihnen zukam.[5] Es gab reiche Leute, die dem Tagelöhner die Auszahlung einfach verweigerten, meist unter dem Vorwande, er hätte ihr Eigentum durch schlechte Behandlung entwertet. Andere sprachen beim Jahreswechsel zu ihren Arbeitern: 'Wenn du nicht das kommende Jahr bei mir arbeitest, werde ich dir deinen Lohn für das verflossene Jahr nicht geben'. Das waren vermutlich hartherzige Grundbesitzer, deren tyrannisches Wesen im ganzen Gaue bekannt war; niemand hätte sich von ihnen dingen oder wieder dingen lassen; so suchten sie sich ihre alten Arbeiter durch einen gemeinen Staatsstreich zu erhalten. Natürlich mußten dadurch viele, die lieber ihren Lohn verlieren als bei einem unausstehlichen Herrn verbleiben wollten, um ihr rechtmäßiges Verdienst kommen. Für die Gesinnung dieser Arbeitgeber ist es charakteristisch, daß Schenutes Drohung, der Zorn

1) Sz 463.
2) Sz 467 Sp 3 49.
3) Sp 2 20—23 Sz 470.
4) Sz 468.
5) Sz 463.

Gottes werde über sie kommen, auf sie gar keinen Eindruck machte. Spöttisch erwiderten sie: die Hölle sei ja schon voll und habe gar keinen Raum mehr für sie. Doch Schenute wußte ihnen ebenso schlagfertig zu entgegnen: Wenn ihr zu Asche verbrannt seid, dann werdet ihr alle in der Hölle Platz finden, und noch viele andere dazu![1]

Weiter wendet sich Schenute gegen das Zinsnehmen.[2] Freilich ist er dabei in einer recht unangenehmen Lage: man hält ihm vor, daß es doch im Alten Testamente[3] erlaubt sei, Zins zu fordern. Aber Schenute wird der Schwierigkeit Herr. Mit bitterer Ironie macht er die Gegner darauf aufmerksam, daß dies die einzige Bestimmung des Alten Testamentes sei, die sie achten: nicht einmal um die zehn Gebote kümmern sie sich. Weiter erinnert er daran, daß doch das Zinsverbot Ezechiels[4] und der Psalmen[5] ebenfalls einen gewissen Anspruch auf Gültigkeit hätte. Endlich aber erhebt sich Schenute zu einer sozusagen religionsgeschichtlichen Betrachtung nach Art Jesus' und nach Art des Paulus, wie man sie bei einem Kopten zu allerletzt suchen würde: er spricht mit auffallender Klarheit den Grundsatz aus, daß Moses' Gesetz keine bleibende Bedeutung hat.[6] Moses hat das Zinsnehmen erlaubt, damit die unbarmherzigen Geldleute wenigstens durch die Hoffnung auf Gewinn bewogen werden, die Armen zu unterstützen. Aber die Propheten und noch mehr das Neue Testament haben diese niedere Stufe der Sittlichkeit überwunden: 'Selig ist's, dem Armen zu geben, ohne von ihm (Zins) zu empfangen'. Eine Betrachtung über das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen krönt diesen Gedankengang: 'Ebenso widerspricht auch der Neue Bund keineswegs den Worten, die Moses

---

1) Sp 2 20.

2) Es sei darauf hingewiesen, daß die um 150 n. Chr. geschriebene Petrusapokalypse, die das erste christliche Zinsverbot enthält (§ 31), vermutlich in Ägypten entstand, und daß das einzige handschriftliche Bruchstück, das wir von ihr besitzen, in Ahmîm gefunden ward. Vgl. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus[2] 1893.

3) Dt 23 21.

4) Ez 18 13. 17.

5) Ps 15 5.

6) Es ist allerdings fraglich, ob Schenute ohne Mt 5 21 ff. diese Auffassung erreicht hätte.

sagte; vielmehr brachte er (nur) das vollkommenere Gute; denn der Herr kam nicht, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern sie zu vollenden.[1] .... Die Vollendung des Gesetzes besteht nicht darin, keinen Meineid zu schwören, wie die Propheten verkündeten; vielmehr ist es die Vollendung des Gesetzes, überhaupt nicht zu schwören, wie der Herr sprach:[2] Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Du sollst keinen Meineid schwören; du sollst vielmehr deine Eide dem Herrn schwören. Die Vollendung des Gesetzes ist das Gebot, das befiehlt, gar nicht zu schwören: Eure Rede sei aber: Ja ja, nein nein'[3] u. s. w.

Schenute versäumt endlich nicht, den unsittlichen Lebenswandel der Reichen ans Licht zu ziehen, ihren Ehebruch, Mord, Diebstahl und Meineid:[4] so zeigt er ihnen, wie schlecht sie ihr Vermögen verwenden, und setzt sie damit sittlich von vornherein ins Unrecht.

Und nicht nur durch flammende Kampfschriften suchte Schenute auf die Reichen einzuwirken. Er bemühte sich auch des öfteren und mit anerkennenswerter Geduld, sie durch freundliche Verhandlungen zu gunsten der Armen umzustimmen. In manchen Fällen ist das in der Tat von Erfolg gewesen. So erreichte er einmal durch seine Fürsprache, daß ein gefangen gesetzter Schuldner, der nicht zahlen konnte, aus dem Kerker entlassen wurde.[5] Meist scheint jedoch seine Einmischung, namentlich Heiden gegenüber, nicht glücklich gewesen zu sein.[6] Selbst tätliche Beleidigungen mußte er über sich ergehen lassen.[7]

---

1) Mt 5 17. 2) Mt 5 33. 37.

3) Sp 2 21—23. Diese Stellung Schenutes zum Eide fällt auf: er hat selbst geschworen und schwören lassen (vgl. besonders Sz 398—401 Sp 5 14). Vielleicht beschwichtigte er sein Gewissen dadurch, daß er den feierlichen Eid im Gotteshause, obwohl er ihn Eid (ⲁⲛⲁϣ) nannte, nicht als Eid, sondern als ὁμολογία betrachtete (vgl. den Wortlaut des Gelübdes S. 109).

4) Sp 2 21.

5) Lc 244ff. Vs 639f. Va 382ff.

6) Vb 46f. Va 394f. Le 643f.

7) Vs 641f. Vb 44f. Va 385 Le 642. — Die dunkle Stelle Sz 526 scheint auch von Schenutes Politik gegenüber den Reichen zu handeln: die Mönche sollen den Wucherern, 'über die viele seufzen', nicht zu höflich entgegentreten, 'damit wir sie freimütig tadeln dürfen und uns nicht zu schämen brauchen'.

II. Zweitens legt Schenute den Behörden ein volksfreundliches Verhalten ans Herz. Er rühmt sie, wenn sie ihre Pflicht tun und für die Armen sorgen.[1] Er kann einen Beamten aber auch hart tadeln, wenn er über allerhand unnütze Dinge philosophiert und seinen Beruf darüber vergißt.[2] Besonderen Nachdruck legt er darauf, daß die Obrigkeit recht richtet[3] und ihren Verpflichtungen gegenüber den Soldaten pünktlich nachkommt.[4] Aber auch die jungen Streber stellt er an den Pranger,[5] die Ämter begehren, um reich zu werden, die überall ihre Steuereinnehmer hinsenden, 'sodaß es keinen gibt, den sie vergessen, (auch) wenn er an Brot und anderen Dingen Mangel leidet'. Er hat die Kühnheit,[6] diesen Leuten ins Gesicht zu sagen, daß sie das Land 'verwüsten'.

Ob Schenute durch diese Reden viel erreicht hat, ist allerdings sehr zweifelhaft. Den Komes Cäsarius scheint er in der Tat einmal bestimmt zu haben, die Soldaten auszuzahlen.[7] Indessen muß dieser Fall ziemlich vereinzelt dagestanden haben. Sonst würde Schenute es kaum nötig gefunden haben,[8] einmal nach Konstantinopel zu reisen 'wegen der Gewalttaten, die die Beamten (ἄρχοντεσ) an den Armen verübten'.

III. Drittens war Schenute eifrig bemüht, das Elend zu lindern, das die Einfälle der Äthiopen über das Land brachten.[9] Wir sahen,[10] daß Schenutes Hauptkloster durch gewaltige Mauern geschützt war. So konnte es von den Beduinen nie ernstlich

1) Sz 467f. 469, vgl. S. 163. 166.
2) Sz 463f., vgl. S. 164f.
3) Sp 2 21 Sz 464.
4) Sz 463f., vgl. S. 26. 164.
5) Sz 463.
6) Sz 469.
7) Sp 3 43. Die Stelle ist mir nicht ganz verständlich: ⲁⲡⲕⲟⲙⲉⲥ ⲕⲁⲓⲥⲁⲣⲓⲟⲥ ⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉϣⲗⲗ ⲉϫⲱⲛ ⲛⲧⲡⲉⲓⲣⲉ ⲕⲁⲧⲁⲛⲉⲛⲧⲁⲕϫⲱⲟⲩ (sic) ⲉⲣⲟⲛ. ⲡⲉϫⲁⲓ ⲛⲁϥ ϫⲉⲁⲛⲟⲕ ϩⲱⲱⲧ ⲟⲛ ⲉⲓⲕⲱⲧϥ (sic) ϫⲗⲗⲉ ϫⲗⲗⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲛⲟⲩϫ ⲉⲧⲧⲱⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲡⲓⲑⲉ ⲛϩⲁϩ ⲙⲙⲁⲧⲟⲓ ⲛϩⲙⲟⲟⲥ ⲁϥϯⲙⲧⲟⲛ ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲙⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙⲙⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲛ.
8) Vs 635 Vb 42 Va 380.
9) Vgl. S. 24.
10) S. 92.

gefährdet werden, während benachbarte Mönchsniederlassungen [1] und Dörfer, ja selbst Städte den Barbaren zum Opfer fielen.[2] Schenute hielt sich für verpflichtet, hinter den starken Wällen seines Klosters allen Schutz zu gewähren, die auf der Flucht vor den wilden Beduinenhorden zu ihm kamen. In solchen Fällen dringendster Not hat er ohne Bedenken die strengen Klausurbestimmungen außer Geltung gesetzt. Einmal, so berichtet uns Schenute selbst,[3] hatten die Komites, die sich den Feinden entgegenwarfen, besonders unglücklich gekämpft.[4] Da flüchteten etwa zwanzig tausend Leute, Männer, Frauen und Kinder, ins Weiße Kloster. Sie fanden hier sofort gastliche Aufnahme: drei Monate lang beherbergte man sie, bis die Kriegsgefahr vorüber war. Alle Brüder, mit Ausnahme der Kranken und Schwachen, wurden zu ihrer Verpflegung aufgeboten. Die religiösen Übungen stellte man ein: sie mußten zurücktreten vor der höheren Pflicht der Nächstenliebe. Sieben Ärzte wurden gemietet, die die Kranken und Verwundeten pflegen sollten; sie erhielten 500000 Kupferdrachmen [5] Gehalt. Die 94 Leute, die im Kloster starben, begrub man auf dem Friedhofe der Mönche.[6] 52 Kinder wurden im Kloster geboren; zu ihrer und ihrer Mütter Verpflegung mußten wöchentlich 25000 bis 30000 Kupferdrachmen [7] für gekochtes Gemüse aufgewandt werden, das man, wenn auch mit Mühe, doch stets zu beschaffen wußte. Im ganzen hatte man Kupfer,

---

1) Vgl. S. 36 Anm. 4.

2) Sz 393. Sp 4 144 erzählt, daß 'die Barbaren' in die Stadt Koi̭s (Kynopolis) eindrangen.

3) Sp 4 145 f. 5 1—4. 63. Dieses Schenutestück ist Va 397 ff. fast wörtlich ausgeschrieben. Vgl. meinen Aufsatz 'Berichte Schenutes über Einfälle der Nubier in Ägypten' (Zeitschr. f. ägypt. Sprache XL 1903).

4) Schenute führt das darauf zurück, daß sie Heiden waren (Sp 4 144).

5) Schenute redet von ϩⲟⲙⲛ̄ⲧ 'Kupfer', Va von دراهم 'Drachmen'. Darnach sind sicher Kupferdrachmen gemeint (über das ägyptische Münzwesen vgl. Wilcken, Griechische Ostraka I S. 725—738). — Die angegebenen Zahlen sind durchaus nicht unwahrscheinlich hoch; vgl. das oben (S. 23 Anm. 5) über das Sinken des Geldwertes im dritten Jahrhundert Bemerkte.

6) Viele Mönche scheinen das als eine Entweihung des Klostereigentums empfunden zu haben; Schenute betont ihnen gegenüber, daß die Begrabenen Christen waren.

7) Schenute nennt hier gar keine Münze, Va wieder 'Drachmen'.

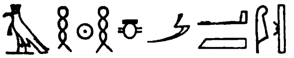
Gold, Kleider, Sandalen, Decken, Mäntel, Leichentücher, Schafe, Brot, Getreide, Wein, Essig, Eier, Käse, Tauben, Mehl, Rosinen,[1] Weintrauben, Obst und andere Dinge im Werte von 615700[2] Kupferdrachmen gebraucht. Allein an Weizen waren mindestens 8500 Artaben,[3] an Öl 200 Artaben sic nötig gewesen.

Schenutes Tätigkeit in Kriegszeiten ist damit noch nicht erschöpft gewesen. Zu derselben Zeit, in der er jene Massen beherbergte, löste er hundert Kriegsgefangene aus, jeden für 400000 Kupferdrachmen. Dazu fand er noch die Mittel, sie mit Kleidern, Proviant und Reisegeld zu versehen.[4]

Es ist verständlich, daß diese geradezu riesenhafte Leistung des Weißen Klosters von den Christen als ein Wunder angestaunt wurde, während die Heiden allerlei Verleumdungen aussprachen: sie konnten sich nicht vorstellen, daß sich Schenute die Mittel zu dieser großartigen Liebestätigkeit auf rechtmäßigem Wege verschafft hatte. Schenute betont ihnen gegenüber, daß die schwere Arbeit der Mönche und der Segen Gottes, nichts anderes, ihm die Rettung der Tausende von Menschenleben ermöglicht hat.[5] Wir können nach allem, was wir von der emsigen Arbeit im Kloster Schenutes und ihrer straffen Organisation erfahren haben, sehr wohl für möglich halten, daß man in guten Zeiten Kapital sparte, das dann in der Not zum Nutzen des ganzen Landes verwandt werden konnte.

Übrigens hat Schenutes Nachfolger Bēsa eine ähnliche Liebestat vollbracht (und zwar sechs Jahre nach Schenutes Tod). Er berichtet davon (z 513): 'Als ein großes Elend auf der ganzen Erde entstanden war durch Hungersnöte und Krankheiten und jene großen Mengen sich hier sammelten,

---

1) Schenute: ⲛⲉϩⲙⲉ (unbekanntes Wort); Va: زبيب طيب 'gute Rosinen' (Amélineau übersetzt 'huile' = زيت). Ist ⲛⲉϩⲙⲉ vielleicht = äg.  nḥḥ mꜣʿ 'echtes (d. h. ungemischtes) Öl' (vgl. Brugsch, Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch III S. 797f.)?

2) So Sp 5 2; Sp 4 145: 65700; Va: 265000.

3) Da es verschiedene Artaben gab (Wilcken, Griechische Ostraka I S. 738—757), läßt sich dieser Wert nicht genau in moderne Maße umrechnen.

4) Sp 4 145 5 2. Vgl. dazu Vb 49f. Va 396f. Lb 237.

5) Sp 5,2—4.

(lauter) Kranke, von denen viele starben, da, Gott sei Dank, nahmen die Brüder sich ihrer an und sorgten sich in jeder Beziehung um sie, ohne ihnen irgend etwas von all ihren Bedürfnissen fehlen zu lassen, sei es Mehlbrei (ἀθήρα) oder Speise oder frische und gesalzene Tauben oder Eier oder Käse oder Bäder oder ärztliche Behandlung für die, die Wunden hatten. Kurz, die Brüder ließen ihnen nichts fehlen, was sie brauchten, nicht durch unsere Kraft, sondern durch die Gnade Gottes, unseres Heilandes, der sich als Lösegeld für alle gab. Sie dienten den Kranken und all den vielen ..... indem sie sie ernährten. Es dürften mehr als fünftausend oder sechstausend Menschen (gewesen) sein, bald mehr, bald weniger. Und Tote gab es mehr als 128; man besorgte sie und begrub sie, ganz wie es nötig war, durch den Segen des Christus Jesus, unseres Herrn.'

IV. Endlich ist noch ein sozialer Erfolg Schenutes zu erwähnen, allerdings ein mittelbarer: Schenute hat das Weiße Kloster zu einer großen Arbeitsgenossenschaft gemacht, die überallhin segensreich wirkte. Tausende von armen koptischen Bauern, die draußen grausamen Gläubigern in die Hände gefallen wären, fanden hier ein sicheres Unterkommen. Viele nützliche Dinge, Leinwand, Strohmatten u. s. w., wurden hier in großer Masse und billig hergestellt, ohne daß doch das Kloster für die kleinen Leute ein übermächtiger Konkurrent ward; denn die Oberägypter waren fast ausschließlich unabhängige Bauern oder abhängige Feldarbeiter. Auch der Geldverkehr wurde durch das Kloster günstig beeinflußt, da es auf pünktliche Erledigung aller Geschäfte und Verbindlichkeiten hielt.[1] Schenute hat all diese Erfolge nicht unmittelbar gewollt. Wir wissen,[2] daß ihm die Arbeit nur ein Mittel zum Zwecke war und ihm wie seinen Mönchen nicht zuletzt durch den Kampf ums Dasein aufgedrängt wurde. Aber soll man die Verdienste eines Mannes nicht auch dann anerkennen, wenn der wirklich erreichte Gewinn den vorher erstrebten übertrifft?[3]

Nur an diesem letzten wirtschaftlichen Verdienste Schenutes hat Paḫōm einen gewissen Anteil: auch Tabennēse mit seinen Tochterklöstern bot vielen Armen und Elenden ein friedliches Heim. Aber die reichen Besitzer und die hohen Beamten für das

---

1) Vgl. S. 136f.
2) Vgl. S. 123f.
3) Vgl. Moeller-v. Schubert, Lehrb. d. Kirchengesch.[2] S. 801.

Volk zu begeistern, in Zeiten der Bedrängnis Tausende vor dem Untergange zu retten, dazu gehörte der weltoffene, praktische Sinn eines Schenute. Wir dürfen diesem Manne das ehrenvolle Zeugnis ausstellen, daß er für sein notleidendes Vaterland alles getan hat, was nur irgend in seiner Kraft stand.[1]

Um dem innigen Verhältnisse, das zwischen Schenute und seiner Umgebung bestand, ganz gerecht zu werden, möchte ich noch besonders hervorheben, daß er auch die armen verachteten Lasttiere, die Kamele, liebevoll behandelte (V^b 82 V^a 394 V^{syr} 55—54). Der Morgenländer tritt den Tieren gemeiniglich mit abergläubischer Verehrung oder mit erbarmungsloser Grausamkeit gegenüber, nur ganz selten mit lebendigem Mitgefühl. So ist dieser Zug im Charakter Schenutes ein besonders deutlicher Beweis, wie hoch er über seinem Volke stand.

§ 36. Schenutes Kampf gegen das Heidentum.

Die Volkstümlichkeit Schenutes, die zunächst auf seinen wirtschaftlichen Verdiensten ruhte, wurde dadurch noch erhöht, daß er auch der Volksleidenschaft entgegenkam. Die Kopten seiner Zeit hatten aber nur Eine Leidenschaft: das war der Haß gegen die 'Hellenen', die Heiden.[2] Und diesen Haß hat Schenute rastlos geschürt, hat aus ihm die lodernde Flamme erweckt, die einen Göttertempel nach dem anderen einäscherte.[3]

---

1) Ob Schenutes soziale Tätigkeit tiefgreifende und dauernde Erfolge gehabt hat, lassen die bisher bekannten Quellen nicht erkennen. — Ich weise darauf hin, daß die unterägyptischen Mönche ebenso wie die des Weißen Klosters soziale Ziele mit in ihr Programm aufgenommen hatten. Kassian (de coen. inst. X 22 [Migne, Patr. Lat. 49 Sp. 388ff.]) berichtet von ihnen: de laboribus suis non tantum supervenientes ac peregrinos reficiunt fratres, verum etiam per loca Libyae, quae sterilitate ac fama laborant, nec non etiam per civitates his, qui squalore carcerum contabescunt, immanem conferentes dirigunt alimoniae victusque substantiam.

2) Vgl. S. 27.

3) Wir sahen bereits, daß Schenute mit den reichen heidnischen Grundbesitzern öfters in Streit kam (S. 168ff, vgl. S. 23. 27). Doch dürfen wir darauf kein Gewicht legen: er wird den christlichen Bedrückern der Armen ebenso schroff entgegen getreten sein, wie den heidnischen. — Unter den Kopten hat Schenute kaum mehr als Reste des Heidentums angetroffen; so muß er sich z. B. gegen die Vogelschau wenden (V^b 78f. V^a 435ff.).

I. Zunächst hat Schenute durch Schriften dem Heidentume entgegengewirkt. Neues hat er dabei nicht geleistet: er bewegt sich durchaus in den Gedankenkreisen altchristlicher Apologetik. Selbst den groben Beschimpfungen, mit denen er Götzen und Götzendiener zu überhäufen pflegt, liegen bewährte Muster aus früheren Zeiten zu Grunde. Doch läßt sich unmittelbare litterarische Abhängigkeit von irgend einem bekannten griechischen Kirchenvater nicht nachweisen. So sind diese Schmähschriften Schenutes gegen die Heiden nicht ganz ohne Wert für die Religionsgeschichte. Schenute verspottet die, die die Hand auf den Mund legen und die Gestirne anbeten: 'Freue dich (χαῖρε), Sonne! Sei stark, Mond!' Er verspottet die, die den Dämonen Lichter anzünden und Weihrauch darbringen. Er verspottet vor allem die Verehrer von Holz und Stein oder von 'Vögeln, Krokodilen, wilden Tieren und Vieh'. Wohlfeile Witze über die Göttersagen der Griechen hat auch er sich nicht entgehen lassen. 'Wo ist Kronos, d. h. Petbe?[1] Er, der seinen Eltern nachstellte, als sie bei einander waren, und die Geschlechtsglieder seines Vaters mit einer Sichel abschnitt,[2] wie in euren Büchern geschrieben steht! Ja, er verschlang auch die Kinder, die er gezeugt hatte nach euren Fabelbüchern! .... Ihr aber habt ihn euch zum Gotte gemacht, da er euch die Sünden lehrt, die er tut, wie ja die, die ihm unter den Hellenen dienen, (ihm) Menschen als Opfer darbringen. Die aber, die der Rhea dienen, von der ihr sagt, sie sei die Mutter all derer, denen ihr dient, werden weibisch, damit jene (Rhea) mit ihnen zufrieden wird. Wo ist Zeus oder sein Sohn Ares, der die Gestalt einer Sau annahm, um seine Unreinheit zu zeigen? Und Hephaistos, d. h. Ptaḥ? Und Apollon, der schmutzige Kitharode, der mit vielen Weibern hurte und Knaben befleckte?'[3]

Diese Worte sind offenbar vor einer größeren Volksmasse gesprochen, deren geistige Bildung nicht gerade hervorragend war: fanatischen Haß sollten sie wecken, und haben ihn geweckt. Vor auserlesenen Versammlungen hat Schenute sich bemüht, einen ernsteren Ton anzuschlagen und die alte Religion in einer

1) Ein nur hier erwähnter ägyptischer Gott, vgl. Erman in der Zeitschr. f. ägypt. Sprache XXXIII (1895) S. 47. — Vgl. S. 210.

2) Lies ⲁϥϣⲱⲱⲧ statt ⲁⲥϣⲱⲱⲧ.

3) Sz 456—458.

ritterlichen Weise zu bestreiten, die die Gegner eher gewinnen als abstoßen konnte. Aber der beißende Spott ist Schenute wie angeboren: er kommt immer wieder zum Durchbruch, auch wenn er gar nicht beabsichtigt ist. Vor einem heidnischen Philosophen sind die Worte gesprochen: 'Allerdings breitet der Häretiker und der Hellene seine Arme aus und hebt sie empor, wenn er sich stellt, als bete er. Aber so tun ja oftmals auch die Vögel, wenn sie ihre Flügel ausbreiten'.[1]

Und wie Schenute für die Heiden und ihren Gottesdienst kaum andere Gefühle übrig hat, als Spott und Hohn, so jauchzt er über den oft blutigen Vertilgungskrieg, den gerade zu seiner Zeit der christliche Pöbel gegen die letzten hellenischen Priester führte. Er lobt die 'gerechten Könige und Feldherren', die die Tempel zerstören und die Götterbilder stürzen. Er freut sich, daß die Statuen, die man einst anbetend verehrte, nun, das Antlitz auf der Erde, fortgeschleppt werden. Ihn belustigen die Spottlieder der Christen über die Heiden und ihre Tempel.[2] Daß all diese Grausamkeiten und Lieblosigkeiten nur ein Armutszeugnis sind für die siegende Religion, das bleibt ihm ebenso verborgen, wie den meisten seiner Zeitgenossen.

Die rohe Gesinnung Schenutes gegen die Heiden macht es verständlich, daß er auch zum tätlichen Vorgehen gegen die Anhänger der alten Religion aufreizt und daß er selbst tätlich gegen sie vorgeht.

II. Zunächst suchte er die Heiden wirtschaftlich zu vernichten. Es gab unter ihnen ebenso duldsame Männer, wie unter den Christen.[3] Ihre Losung war: 'Wie wir euch nicht dazu bringen können, Hellenen zu werden, so könnt ihr uns nicht dazu bringen, Christen zu werden'; d. h. sie befürworteten ein friedliches Nebeneinander beider Religionen. Sie wollten ungestört Kronos und Hekate verehren können, wie ihre Väter, aber den Christen und ihrem Gottesdienste durchaus nicht hinderlich sein. Auch einen Tatbeweis lieferten sie für ihre Duldsamkeit: sie nahmen christliche Arbeiter in ihren Dienst. Obwohl diese nun wirtschaftlich durch-

1) Sz 451f. — Die einzige 'wissenschaftliche' Polemik Schenutes gegen die Heiden ist S. 87 erwähnt worden.

2) Sz 517f.

3) Man denke z. B. an Synesios von Kyrene.

aus nicht ungünstig gestellt gewesen sein können, rief Schenute den Gläubigen doch, leidenschaftlich wie er war, das Schriftwort[1] entgegen: 'Entfernt euch! Entfernt euch! Berührt Unreines nicht!' Sonst könnte euch Jesus mit euren Herren vernichten![2] Vor allem aber warnt er, sich von ihnen beschenken zu lassen oder sie zu beschenken: 'Wer gottlose Menschen verehrt, verehrt den Teufel, der in ihnen wohnt, und küßt die Schlange, der sie dienen'.[3]

III. Schenute hat ferner mit eigener Hand sich an der Zerstörung heidnischer Tempel in seiner Heimat beteiligt. Das Beispiel seines Erzbischofs Kyrill begeisterte ihn dazu, auf diese leichte und bequeme Weise große Erfolge zu erringen.

Verständlich ist es, daß Schenute den Tempel in dem nahen Atrîpe verbrannte. Er mochte die Spuren des Götzendienstes nicht in der unmittelbarsten Nachbarschaft seines Klosters sehen. Auch wurde schon oben[4] bemerkt, daß das Dorf Atrîpe zu Schenutes Zeit ziemlich verlassen gewesen sein muß. So wäre das Heiligtum dieses Ortes vielleicht auch einem weniger energischen und weniger kühnen Klosterabte zum Opfer gefallen, als Schenute es war. Wir dürfen unserem Helden vielleicht sogar glauben, daß bei der Zerstörung des Tempels von Atrîpe nichts Unbotmäßiges vorkam: wenn keine Priester mehr in ihm walteten, wird niemand Schenute widerstanden haben. Aber der Fall erlangte dadurch eine weittragende Bedeutung, daß einige Leute, die von Schenutes Tat gehört hatten, nach seinem Vorbilde den Tempel ihres Heimatdorfes zerstörten und daraufhin von dem geschädigten heidnischen Klerus in Antinou̥ und Schmûn[5] verklagt wurden.[6]

---

1) Jes 52 11 2 Kor 6 17.

2) Merkwürdiger Weise zieht Schenute das Schriftwort 'Nicht sollen die Eltern saure Trauben essen, während den Söhnen die Zähne stumpf werden' (Jer 31 29 Ez 18 2) zur Unterstützung seiner Forderung herbei. Er legt dem Spruche den Sinn unter, die Knechte seien für ihren Herrn vor Gott nicht verantwortlich, und folgert daraus — daß sie aus dem Dienste bei gottlosen Herren ausscheiden sollen!

3) Sz 429–432. 4) S. 93 Anm. 1.

5) Man ist versucht, Schmûn durch Schmîn zu ersetzen. Doch vgl. Nachtrag II.

6) Sp 5 84. Der leider sehr lückenhafte Text scheint dann noch von einem weiteren tätlichen Vorgehen Schenutes gegen die Heiden zu erzählen, bei dem dieser 'nur von sieben Mönchen' begleitet war. Vgl. auch S. 209.

In anderen Fällen ist Schenute selbst einer gerichtlichen Verurteilung nur ὡσ διὰ πυρὸσ entronnen.

Im Gaue von Schmīn lag ein Dorf namens Pneuīt (Pleuīt). Den dortigen Tempel zerstörte Schenute ebenfalls.[1] Die Heiden, die Zeugen seiner Tat waren, wagten nicht, sich zur Wehr zu setzen. Die einen eilten davon 'wie Füchse, die vor den Löwen fliehen'. Die anderen beschränkten sich darauf, flehentlich zu bitten: 'Habt acht auf unsere Stätten', d. h. verschont den heiligen Tempel! Nur wenige fanden den Mut, Schenute zu drohen: wenn er einen gegründeten Anspruch habe, könne er ihn doch durch das Gericht übermitteln und durchsetzen. In der Tat wurden im letzten Augenblicke auch unter Schenutes Gefolgsleuten Stimmen laut, die, wohl aus Furcht vor etwaigen bösen Folgen, zum Frieden rieten. Aber Schenute glaubte sie überhören zu müssen. Er baute auf die Gunst seines Erzbischofs und der christlichen Regierung und suchte unbedingt das geplante Werk zu vollenden. Er raubte aus dem Tempel alle tragbaren Gegenstände, die heiligen Leuchter, die Zauberbücher, die Opfergaben, die Brotgefäße, die kultischen Geräte, die Weihgeschenke, ja selbst die heiligen Götterbilder, und kehrte so mit reicher Beute ins Kloster zurück: vielleicht warf man Schenute später nicht ganz ohne Grund vor, er habe die reichen Tempelschätze sich angeeignet, um in den schlechten wirtschaftlichen Zeiten den Mönchen einmal eine außerordentliche Einnahme zu verschaffen. Die üblen Folgen dieser Tat blieben natürlich nicht aus. Als ein heidnischer Hegemon nach Antinou̯ gekommen war, wurde Schenute dort von den Priestern des ausgeplünderten Tempels verklagt. Aber wenn sie gedacht hatten, daß der heidnische Beamte ihnen recht geben könnte, so irrten sie sich. Sie hatten vergessen, wie sie vom Volke gehaßt und Schenute verehrt wurde. Kurz, am Morgen des Gerichtstages erschien Schenute nicht allein in Antinou̯. Von allen Dörfern und Gütern der Umgebung strömten die Christen nach der Stadt, Männer und Frauen, in so zahlreichen Scharen, daß die Wege sie kaum zu fassen vermochten. Von Stunde zu Stunde wuchs ihre Zahl. Bald waren sie Herren von ganz Antinou̯, dessen Bewohner zum

---

1) Nach Sp 4 92 geschah es, als Kyrill Erzbischof von Alexandria war.

guten Teile noch heidnisch waren. Und als die Verhandlung beginnen sollte, da rief die ganze versammelte Menge wie Ein Mann: 'Jesus! Jesus!' Das Toben des Volkes übertönte die Stimme des Richters: der Prozeß war vereitelt. Schenute aber ward unter lautem Triumphgeschrei in die sogenannte Wasserkirche geleitet, in der er eine gewaltige Predigt gegen die Heiden hielt.[1] Er begann sie mit stolzen Jubelrufen über die wunderbare Errettung, die ihm eben zuteil geworden war: 'Der Herr donnerte vom Himmel, und der Höchste ließ seine Stimme vernehmen' u. s. w.[2] Dann aber wandte er sich in zornglühenden Worten gegen die Heiden, die auch durch dieses Wunder sich nicht haben bekehren lassen: 'Die Dämonen erkannten jetzt den Herrn, warfen sich nieder, beteten ihn an und riefen mit lauter Stimme: »Was hast du mit uns zu schaffen, du Sohn Gottes des Höchsten?« . . . . ; ihr aber habt ihn nicht erkannt. Die Dämonen zitterten, bekannten ihn voll Furcht und fielen vor ihm nieder, wie in den heiligen Evangelien geschrieben steht; ihr aber, ihr Feinde der Wahrheit, seid noch nicht zur Erkenntnis seiner Gottheit gekommen. Die Dämonen baten ihn, er möge sie nicht vor der Zeit quälen und sie in die Säue fahren lassen; ihr aber habt ihn nicht gebeten, daß er euch ein Herz gebe, ihn zu erkennen, damit ihr dem nie verlöschenden Feuer entrinnt' u. s. w.[3]

Ein anderes Mal entwendete Schenute in Schmīn aus dem Hause des schmähsüchtigen Heiden Kesios (Gesios[4]) 'alle jene Bücher'.[5] Dieser verklagte ihn daraufhin, ebenfalls in Schmīn, bei dem Komes Chrysippos. Diesmal war es die christliche Behörde, der Schenute seine Rettung verdankte. Chrysippos hatte kurz vorher, zusammen mit dem Hegemon Marcellinus, Schenute einen Besuch abgestattet, und die Begeisterung für den Gottesmann lebte noch so frisch in seinem Herzen, daß er Kesios mit den Worten: 'Ich bin doch ein Christ' abwies.[6]

---

1) Der Anfang ist Sp 5 68 erhalten, Lb 240 zitiert.

2) = Ps 17 (LXX) 14—16 2 Sam 22 14—16.

3) Sp 5 68 4 91f. = 5 104, nur mit Hilfe der allerdings legendarischen Berichte Lb 238ff. Vb 45f. Va 385ff. zu verstehen.

4) = Gessius?

5) Es handelt sich wohl um Zauberbücher, vgl. Sp 4 92 5 104.

6) Sp 3 45 Vb 66f. Va 425f. In Sp fehlt der Name Kesios. Dagegen

Von einer weiteren ähnlichen Begebenheit haben wir leider nur sehr lückenhafte Kenntnis.[1] Schenute scheint sich nicht damit begnügt zu haben, die heidnischen Privatkapellen in Schmīn auszuplündern. Vielmehr muß er auch in dem öffentlichen Kronostempel[2] irgend ein Unheil angerichtet haben. Darauf ward er verklagt, verklagt auf Leben und Tod. Aber zum Erstaunen aller sprach man ihn frei. Dieses Urteil ward dann dem betreffenden Hegemon an höchster Stelle verübelt:[3] man scheint ihn abgesetzt zu haben. Doch wagte niemand, gegen Schenute schroff vorzugehen. Er wurde zwar, infolge der vorgefallenen Ereignisse, von dem Komes (Dux) Theodosios nicht gerade höflich behandelt,[4] im übrigen aber völlig unbehelligt gelassen.

Ich erwähne noch ein paar Angaben über Schenutes Vorgehen gegen die Heiden, Angaben, die ich in keinen größeren Zusammenhang zu stellen vermag.

1) Sp 5 62 recto ist das Ende einer trotzigen Protestschrift erhalten, in der sich Schenute gegen die ‘Anklagen’ derer wendet, ‘die gegen uns lügen und Gottlosigkeiten gegen uns dachten’. Das Stück klingt aus in den stolzen Worten des 123. Psalms (LXX). Da es in der Handschrift unmittelbar vor Schenutes Brief an den oben erwähnten Komes

---

ist V^b V^a nicht von Zauberbüchern die Rede, sondern von Götterbildern, die Schenute in den Nil wirft. Trotzdem scheint die Identität der von Sp und V^b V^a berichteten Ereignisse sicher. Vgl. auch V^b 48 V^a 396. — Kesios ist vielleicht mit dem S. 168 erwähnten reichen Manne in Schmīn identisch. — Das Wiener Bücherverzeichnis (S. 10) registriert einen Brief, der beginnt: ⲕⲉⲥⲓⲟⲥ ⲡⲉⲧⲥϩⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲡⲉϥⲡⲣⲟ̀ . . . .

1) Sp 5 44. 62 verso. Die V^s 644ff. 646f. V^a 439ff. berichtete Geschichte von einem kupfernen Gottesbilde in Schmīn, aus dem Schenute den Satan vertreibt, bezieht sich vielleicht auf dasselbe Ereignis.

2) Schenute erwähnt Kronos viel öfter, als andere heidnische Götter; vgl. Sz 430. 458 Sp 5 15. 44. Kronos scheint sich darnach im Gaue von Schmīn besonderen Ansehens erfreut zu haben.

3) Allerdings hatte der Hegemon schon manches auf dem Kerbholze. Seine Bestechlichkeit war so groß, daß sie selbst in jener Zeit unangenehm auffiel.

4) Theodosios schrieb an Schenute nicht nur einen groben Brief mit dem Thema ‘Nimm doch Verstand an’, sondern versammelte auch eine ‘Synode’ gegen ihn. Er suchte also die Kirche gegen Schenute auszuspielen.

Theodosios steht, hängt es vielleicht mit der Entweihung des Kronostempels in Schmīn durch den Archimandriten zusammen. Dazu würde gut passen, daß nach einer Andeutung Schenutes Sp 5 62 recto die Gegner ihm und den Seinen nach dem Leben trachtetén.

2) Kurz vor der Abreise Schenutes zu einem gefährlichen Prozesse muß die Überschrift der 'Blütenlese' geschrieben sein, die Schenute selbst aus seinen Werken zusammengestellt hat (vgl. S. 10 f.). Diese Überschrift lautet (Sp 4 131): 'Da diese Worte und diese Gebote in meinem Herzen sind und ich sie gerne feststellen möchte, bevor ich abreise, schrieb ich sie auf Täfelchen, als wir nach unseren Stätten gekommen waren, und wir schrieben sie in die Bücher in all diesen Tagen voll Herzeleid vor Ostern. Diese großen Beunruhigungen und all die vielen tränenreichen Schmerzen, die diesem unglücklichen Menschen von den Hellenen und den Gewalttätigen und dem Satan, der sie gegen uns aufstachelt, bereitet wurden, konnten uns nicht hindern, all das zu tun, was wir wollten'.

3) Der Sp 5 47 erhaltene Brief Schenutes an 'Bakanos und die Seinen' scheint sich ebenfalls auf die Bekämpfung des Heidentums zu beziehen. Verstehe ich seine Worte recht, so hat Bakanos dem Hegemon über Schenute Anzeige gemacht. Schenute dagegen will nur von Jesus gerichtet sein.

4) Nach D^b 111 ff. V^a 429 hat Schenute den wilden Kampf des Bischofs Makarios von Tkoṷ gegen die Heiden tatkräftig unterstützt.

So sehr wir es bedauern müssen, daß Schenute mit Feuer und Schwert das Heidentum bekämpft hat, statt es durch Liebe zu überwinden, so ist es doch unbestreitbar als sein Verdienst anzuerkennen, daß nach 450 in Oberägypten die alten Götter nicht mehr verehrt wurden. Ohne seine Tätigkeit hätte sich das Heidentum wahrscheinlich in diesem Winkel des Reiches besonders lange gehalten. So aber konnte schon Bēsa seine Mönche ermahnen, gegen die Heiden nicht gewalttätig vorzugehen und sie nicht zum Übertritte zu zwingen:[1] die wenigen Anhänger, die die alte Religion noch besaß, mußten ohnedies mit Naturnotwendigkeit gar bald aussterben. Waren doch auch die Tempel bereits verödet und verlassen: nur von Spukgestalten erzählte man sich noch, die in dem verfallenen Gemäuer ihr Wesen haben sollten.[2]

---

1) Clar. Press fragm. 22 S. ⲧⲛⲉ. ⲧⲛϥ (vgl. S. 41 Anm. 2).

2) z 533 f. (über den Bēstempel am Kloster des Moses).

§ 37. Schenutes Verdienste um die koptische Kirche.

Würde sich Schenute um die koptische Kirche[1] nur dadurch verdient gemacht haben, daß er im Kampfe gegen das Heidentum ihre äußeren Grenzen erweiterte, so hätte er ihr sehr schlecht gedient. Er würde die Macht einer Gemeinschaft verstärkt haben, die noch nicht einmal die innere Kraft besaß, in ihrem bisherigen Bestande fortzuleben.[2] Aber Schenute hat mehr für seine Kirche getan.

I. Zunächst ließ er sichs angelegen sein, die Reste des Aberglaubens zu vernichten, die die überwundene Volksreligion nur allzu zahlreich unter den Kopten zurückgelassen hatte.

Wir sahen,[3] wie die 'Geburtsfeste' der Märtyrer geradezu zu Festen einer Wiedergeburt des Heidentums geworden waren. Schenute betrachtete es als eine heilige Pflicht, vor der hier drohenden Gefahr zu warnen. An den Festen der Blutzeugen Jesus' Unfug zu treiben, ist ihm ebenso widerlich, wie ein süßes Gericht, das man mit bitteren Tropfen getränkt hat. Mit dem Worte des Herrn tritt er unter das ausgelassene Volk: Mein Haus soll man das Bethaus nennen; ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht[4] und zu einer Markthalle.[5] Wozu sind die Wohnhäuser, die Städte, die Dörfer da? Muß man denn gerade die heiligen Stätten mit irdischen Geschäften entweihen? gerade an den Tagen des Herrn dem gröbsten Laster frönen?[6]

Mit noch stärkerer Erregung bekämpft Schenute die Christen, die überall Märtyrergebeine entdecken und Märtyrerkapellen bauen. Alle Künste seiner Beredsamkeit läßt er hier wirken, vom beißenden Spotte bis zur ernsten theologischen Betrachtung. Mit sichtlichem Vergnügen erzählt er, wie er einst feststellen konnte, daß die Knochen, die man als Märtyrergebeine ausgab, von einem Hunde stammten. Anderen, die vorsichtiger Weise nur auf menschlichen Begräbnisplätzen Gebeine ausgraben, tritt

---

1) Schenute gehörte dieser als Priester an (S. 132 Anm. 5).
2) Vgl. § 7.
3) S. 30.
4) Mt 21 13 Lk 19 46.
5) Joh 2 12.
6) Sz 421 f.

er mit der bitter ironischen Frage entgegen: 'Legte man denn niemand anders in Särge, als Märtyrer?' Können die Knochen, die man in der Erde findet, nicht auch von Lebemännern, Hurern oder Gottlosen stammen? Schenute weist ferner darauf hin, daß auch in den Mustergemeinden von Konstantinopel und Ephesos nicht jeden Tag neue Gedächtniskirchen errichtet werden. Am allerwichtigsten aber ist ihm das Zeugnis der Schrift: 'Gab jemand eher sein Blut für die Kirche hin, als die heiligen Apostel? Aber wo steht in der Schrift geschrieben: Bauet einem von ihnen in der Kirche ein Denkmal?'[1] Aber trotz all dieser machtvollen Beweise ist sich Schenute bewußt, mit einem übermächtigen Feinde zu ringen, und trostlos schaut er in die Zukunft: 'Ich bin wirklich betrübt, daß wir allein wegen unserer Hoffart, wegen unserer Eitelkeit und unserer Klugheit sterben werden'. Die Geschichte hat seinen Befürchtungen recht gegeben.[2]

Andere Unsitten, die sich an die Verehrung der Märtyrer anschließen, würdigt Schenute nicht einmal einer ausführlichen Bestreitung. Er begnügt sich vielmehr damit, sie spöttisch zu erwähnen. So gibt es z. B. Christen, ja selbst Kleriker, die am Grabe eines Märtyrers schlafen, um dort Gesichte zu schauen oder von einer Krankheit zu genesen;[3] Schenute fertigt diese Leute mit der kurzen Bemerkung ab: 'Wahrlich, solche Menschen sind es nicht wert, in die Kirche, das Haus Gottes, gehen zu dürfen, sie, die in den Gräbern schlafen wegen eines Traumes und die Toten aufsuchen wegen der Lebenden!'[4]

Ebenso lakonisch wird dagegen Einspruch erhoben, daß ein Gemeindeglied Hostien von der Abendmahlsfeier mit nach Hause nimmt. Auch nicht so viel wie ein Senfkorn soll der Priester oder Diakon dem überlassen, der ihn um diese Vergünstigung bittet.[5]

II. Schenute sah klar genug, daß ein innerer Aufschwung

---

1) Man sieht, wie hier das Schriftprinzip Schenute um ein Haar zur Verwerfung des Märtyrerkultus überhaupt geführt hätte.

2) Sz 423—427.

3) Diese Sitte ist natürlich aus der heidnischen Inkubation hervorgegangen, die man in Ägypten besonders in den Sarapistempeln pflegte (Preuschen, Mönchtum und Sarapisdienst S. 18f.).

4) Sz 427.

5) Sz 426.

der koptischen Kirche unmöglich sei ohne eine religiös-sittliche Hebung des Standes der Geistlichen. Schenute ist deshalb auch mit diesen in Verbindung getreten und hat auf sie einzuwirken gesucht. Leider ist es nur Eine unter seinen Schriften,[1] die uns von dieser Seite seiner Tätigkeit berichtet, ein Brief, der folgendermaßen beginnt: ‘Im Herrn. Sinuthios schreibt zum zweiten Male an die Kleriker von Psoi̯. Da du sagtest: Wir sind weit davon entfernt, daß der Satan zu uns hereinkommt, weil du dieses in dem ersten Briefe hörtest, (so frage ich:) wie wollt ihr behaupten, daß der Satan nicht bei euch sei, solange es deine Gewalttaten und deine Räubereien von dir oder von euch bezeugen?’

Schenute ist durch seine scharfe Kritik an den Klerikern, die wir schon aus diesen wenigen Worten hervorleuchten sehen, nicht in Zwiespalt mit der Kirche geraten, obwohl man eine solche Sprache von einem Mönche nicht gewöhnt war.[2] Wir sahen oben,[3] daß er mit Bischöfen und Klerikern stets auf bestem Fuße lebte. Aber es ist doch begreiflich und bezeichnend, daß die Folgezeit sich die Erhaltung von Schriften nicht hat angelegen sein lassen, die für Kirche und Geistlichkeit so wenig ehrenvoll waren. Leider schweigt auch die Lebensbeschreibung Schenutes fast ganz von den Beziehungen ihres Helden zu den Trägern des Kirchenamts. Sie erzählt nur, wie Schenute gegenüber einzelnen sündigen Priestern sich ins Mittel legte, die Ehebruch trieben, falsch schwuren oder Kirchengüter veruntreuten.[4]

Dieser Tatbestand ist um so auffallender, als Bēsa, der Verfasser der Biographie, in diesem Punkte ganz in Schenutes Bahnen wandelte. Uns ist p 5 127 von seiner Hand ein Brief erhalten ‘an die Presbyter und Diakonen’, in dem er sie wegen ihrer Uneinigkeit scharf zurechtweist. Freilich bringt Bēsa erst nach einer ausführlichen Entschuldigung seines Vorgehens und nur in sehr milder Form den Tadel vor, den Schenute offen und grob schon in den ersten Sätzen aussprechen würde. Ich teile den Anfang von Bēsas Brief mit, da er vielleicht das beredteste Zeugnis ist von dem Gegensatze der Charaktere Schenutes und Bēsas. ‘Man hat uns

1) Sz 429.

2) Paḫōm hat sich ein abfälliges Urteil über Diener der Kirche wahrscheinlich nie erlaubt (vgl. Ladeuze S. 183f.).

3) § 34 I.

4) V^a 388ff. 454ff. V^syr 55.

von euch berichtet, daß ihr euch rüstet, mit einander zu kämpfen, ohne Anlaß, wegen eines Stückes Holz. Und als wir das gehört hatten, ward unser Herz sehr traurig, vor allem deshalb, weil uns, den Christen, solche Dinge nicht ziemen und weil sie Gott nicht gefallen und auch den Menschen nicht gefallen. Deshalb hielten wir es für passend, euch brüderlich zu schreiben und durch Gott sowie unseren Herrn Jesus den Christus zu ermahnen, eurer Seelen zu achten' u. s. w.

III. Wichtiger und segensreicher als der Kampf gegen pflichtvergessene Kleriker war die praktische seelsorgerliche Unterstützung, die Schenute vielen christlichen Laien seiner Heimat angedeihen ließ, vor allem durch die Klostergottesdienste; diese waren ja, wie wir sahen,[1] auch Laien geöffnet und wurden von diesen mit Vorliebe besucht.

Es untersteht keinem Zweifel, daß Schenute der Gemeinde eine kräftigere geistige Nahrung bieten konnte, als irgend ein koptischer Priester seiner Zeit. Man vergleiche Schenute etwa mit einem Makarios von Tkoų, der doch als klassischer Zeuge des koptischen Episkopates gepriesen wird. Makarios ist in schlechte Kleider gehüllt. Er versteht nicht griechisch. Er hegt solchen Fanatismus gegen Heiden und Ketzer, daß man gegen ihn, den Begleiter Dioskurs, den Helden vieler Wundergeschichten, einen Mordanschlag plant; und wenn er gleich das erste Mal dem tückischen Schicksal entgeht, so ereilt ihn am Ende doch noch ein gewaltsamer Tod. Das ist, in wenigen Worten, der Charakter und das Leben des Makarios. Eine gewisse geistige Verwandtschaft mit Schenute fällt sofort auf. Auch Schenute war vom Schimmer des Übernatürlichen umstrahlt. Auch er hat viel gehaßt und viel geflucht. Auch er ist das Ziel schier zahlloser Angriffe geworden. Aber was Schenute groß macht: sein weltoffener Blick, seine gefühlsstarke Beredsamkeit, seine ernste Religiosität, das suchen wir bei Makarios vergebens.

Schenutes Predigten waren, wie wir sahen,[2] mehr schön als packend, für den koptischen Bauer vielleicht auch zu gelehrt. Doch finden wir auch in ihnen hin und wieder Worte so schlicht und doch so ergreifend, daß sie auch auf die Herzen von ungebildeten Tagelöhnern wirken mußten. Wie packend weiß er

1) S. 132. 161.
2) S. 58. 72.

von dem Unheil der sittlichen Verwahrlosung zu reden:[1] 'Der Unersättliche wird den Unersättlichen verzehren: ich meine den Hades (Amente), in den du hinabkommen wirst. Du warst unersättlich im Morde: so wird er unersättlich sein, dich zu morden.' Und wie eindringlich warnt Schenute die Kopten vor den Gefahren ihrer Lieblingssünde,[2] vor dem unkeuschen Lebenswandel:[3] 'Männer, die einander ihre Schwerter in den Leib stoßen und so zusammen zu Boden stürzen und sterben, solche Männer sind die Knabenschänder und Lüstlinge. Mit wem sollen sie rechten, oder wen soll man ihretwegen verurteilen? Sie bringen nach ihrem eigenen Wunsche ihr Verderben über sich. Männer, die Frauen morden, und Frauen, die Männer morden, solche Leute sind Ehebrecher und Ehebrecherinnen. Mit wem sollen sie rechten, oder wen soll man ihretwegen verurteilen?' u. s. w.

Aber Kraftstellen dieser Art finden wir selten in Schenutes Predigten. Sehe ich recht, so hat er auf die Laien vor allem durch die private Seelsorge gewirkt. Er pflegte diese im allgemeinen an die Gottesdienste anzuschließen. Nach mehreren Stellen hat es den Anschein, daß er zu jeder Zeit und jedem den Zugang zu sich gestattete. Naturgemäß berichten auch über diese zarten Angelegenheiten allerpersönlichster Liebestätigkeit unsere Quellen nur sehr wenig. Wir sind im wesentlichen auf ein paar Bemerkungen des Biographen angewiesen, der natürlich aus der reichen Seelsorgearbeit Schenutes Beispiele herausgegriffen hat, die ihm die bezeichnendsten dünkten. Da hören wir, daß Schenute einen Mörder veranlaßt, sich der Obrigkeit zu stellen,[4] oder ins Kloster aufnimmt, um ihn in der Schule härtester Askese zu bessern.[5] Er bringt den Dieb dazu, gestohlenes Gut an seinen Besitzer zurückzugeben.[6] Er bewirkt Scheidung verbotener Eheverbindungen,[7] die ja in Ägypten, alter Sitte gemäß,[8] sehr oft vorgekommen sein werden. Leider weiß Schenute auch

1) Sp 4 108 recto.
2) Vgl. S. 25.
3) Sp 5 32.
4) V^b 10ff. V^a 322ff. E 6.
5) V^b 22ff. V^a 356ff. E 9.
6) V^b 25ff. V^a 358f. E 10; Doublette dazu V^a 361ff.
7) V^a 320ff.
8) Vgl. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben I S. 221f.

hier, wie sonst so oft, das rechte Maß nicht immer zu wahren. Einmal z. B. schlägt er auf einen Priester und eine verheiratete Frau, die mit einander unzüchtig verkehren, so wild los, daß sie auf der Stelle 'versinken', d. h. sterben. Fast wäre er deshalb von dem Gerichte zu Antinou wegen Mord verurteilt worden.[1] Anerkennenswert ist dagegen der edle Freimut, mit dem Schenute der Sünde selbst im Kaiserpalaste entgegentritt.[2]

IV. Schenutes Hauptverdienst um seine Kirche ist aber damit noch nicht genannt. Es besteht darin, daß er erst ihren sicheren Fortbestand ermöglicht hat.

1) Wir sahen oben,[3] daß Schenute die ernster Gesinnten unter den koptischen Christen dadurch vor der Flucht in die Wüste bewahrte, daß er die ganze Strenge der Regel Pgōls und damit des Mönchsideals aufrecht erhielt. Er hat so der Kirche ihren leitenden, alle Bildung und alle Religiosität in sich vereinigenden Stand erhalten, den die Einsiedler ebenso wenig ersetzen konnten, wie die Weltgeistlichkeit. Denn die Einsiedler waren mit der Kirche nur ganz lose verbunden. Außerdem konnte natürlicher Weise ihre geistige Bildung keine hohe sein. Nicht nur der wechselseitigen Befruchtung und der strengen Zucht einer Gemeinschaft entbehrten sie, sondern überhaupt jeder von außen kommenden Anregung, ohne die alles religiöse Gefühl einseitig und alles Denken unentwickelt bleibt. Die koptischen Kleriker aber lebten zu frei und ungebunden, als daß sie sittlichen Ernst anzunehmen lernten: die Ägypter sind zu zählen, die Großes geleistet haben, ohne durch härtesten Zwang dazu genötigt zu werden.

2) Schenute hat ferner[4] als der Erste eine national ägyptische Auffassung des Christentums geprägt. Die ersten Gläubigen im Niltale, die im Kampfe gegen ihre ganze Umgebung sich behaupten mußten, haben eine solche nicht gebraucht: da verstand jeder das Christentum, weil und wie ers erfahren hatte. Aber als das Volk als solches zu der neuen Religion überging,

1) Va 388 ff. (vgl. dazu a LXV ff. und Ladeuze S. 139). Die Gerichtsszene ist eine offenbare Doublette zu Va 387 f. — Ein ähnliches 'Wunder' wird von Matthäus dem Armen berichtet (Wüstenfeld, Synaxarium S. 159 f.).

2) Vb 44 Va 382.

3) S. 158.

4) Vgl. § 16.

fiel man fast mit Notwendigkeit in den alten Polytheismus und Aberglauben zurück. Nur die wenigsten eigneten sich das Christentum innerlich an; die Massen, die nur deshalb zum Christentume sich 'bekehrten', weil auch ihre Bekannten und Verwandten übertraten, wußten weder mit dem Evangelium etwas anzufangen, noch mit der griechischen Auffassung desselben. Schenute hat durch die eigenartige koptische Religiosität, die er schuf, nicht nur dem Polytheismus und Aberglauben in seiner Kirche einen Damm entgegengesetzt, der mächtiger war als auch die eindrucksvollsten Streitreden; er hat auch ein wahrhaft religiöses Empfinden in seinem Volke erst ermöglicht.

3) Schenute hat endlich durch die zahlreichen Schriften, die er hinterließ, dafür gesorgt, daß sein Werk nicht unterging. Wir können es begreifen, daß im Weißen Kloster bis auf späte Zeiten fast ausschließlich Predigten Schenutes in den Gottesdiensten gelesen wurden.[1] Wir können es begreifen, daß man über seine Werke später urteilte:[2] 'Alle Worte, die aus seinem Munde kommen, sind wert, bewahrt und aufgeschrieben zu werden'. Hier war der Quell, aus dem die koptische Kirche immer neue Kraft schöpfen konnte.[3]

So sehen wir, daß die koptische Kirche, die sich nach dem Konzil von Chalcedon (451) von der griechischen ablöste, nicht

---

1) Man hat die Predigten (λόγοι) Schenutes ebenso fortlaufend numeriert, wie seine 'Kanones' (vgl. S. 103). Ich kann folgende Nummern nachweisen:

zweite Predigt = c 5.
dritte Predigt = p 4 91.
sechste Predigt = bm 197.
achte Predigt = p 5 77 recto 79.

Paris Copte 129 13 fol. 97 ist der Titel einer solchen Predigtsammlung erhalten: 'Stücke aus den Predigten (λόγοι) unseres heiligen Vaters Apa Schenute, des Propheten, die man lesen soll . . . [Lücke] und an den hohen Festen . . . .' [Schluß fehlt].

2) Ld 31, vgl. Vb 9 Va 311 f.

3) Schenute ist nicht nur der 'Theolog' der koptischen Kirche, sondern zugleich der klassische Schriftsteller der koptischen Litteratur. Kein Ägypter vor oder nach ihm hat so viel, so kraftvoll, so gedankenreich geschrieben, wie er. Kein Wunder, daß man später seine Werke, trotz ihres oft harten, eckigen Stils, als Muster betrachtete, die man nicht überbieten könne.

erst infolge der Verurteilung Dioskurs und der Feststellung der Zweinaturenlehre entstanden ist. Sie lebte schon vorher, von griechischem Geiste und griechischem Kirchentume grundsätzlich, wenn auch kaum bewußt, getrennt; und kein anderer ist ihr Vater, als Schenute. Er hat es verdient, daß die dankbaren Kopten nicht nur Klöster, sondern auch Kirchen schier ohne Zahl mit seinem Namen nannten.[1]

Schenutes Nachwirkungen im einzelnen zu verfolgen, ist eine Aufgabe für sich, die bei unserer gegenwärtigen Quellenkenntnis kaum befriedigend gelöst werden kann. Nur auf eines sei an dieser Stelle hingewiesen. Die koptische Kirche hat zwar die Religiosität Schenutes zu ihrer eigenen gemacht. Aber sie hat deren Mängel nicht überwunden, sondern nur verschlimmert. Schenutes ungenügende Christologie war die Tür, durch die das von diesem Manne so hart bekämpfte Heidentum wieder eindrang, um die schon verlorenen Posten, einen nach dem andern, wieder zu besetzen. Die koptische Kirche sank so wieder in den Zustand der Barbarei zurück, in dem sie Schenute angetroffen hatte.[2] Nur in den Klöstern blieb die gute Überlieferung aus Schenutes Tagen noch eine Zeit lang erhalten. Aber als die Araber das Land eroberten, da war der Islam, wie man mit Recht gesagt hat, auch für die koptischen Mönche eine wahre Aufklärung.

An dieser Entwickelung trägt Schenute keine Schuld, sondern der allgemeine Charakter der Kopten. Ihre Geschichte hatte sie zu einem Sklavenvolke gemacht, aus dem nur selten eine große Persönlichkeit hervorging. Und doch brauchten sie gerade gewaltige Männer, die sie aufrüttelten. Die ägyptischen Christen haben in Schenute einen solchen Geisteshelden gefunden, aber nur in ihm. Diesem Verhängnis sind sie schließlich erlegen: nach einer kurzen Zeit der Blüte brachen die alten heidnischen Gewohnheiten wieder durch. Desto höher müssen wir den Mann achten, der, obwohl er ein Kopte war, das schwere Werk vollbracht und sein Volk aus dem Schlafe von Jahrhunderten erweckt hat.

---

1) Vgl. S. 158 Anm. 4.
2) Vgl. § 7.

§ 38. Schenutes geschichtliche Bedeutung.

Schenute bedeutet für die Weltgeschichte nichts, für die Kopten alles.

Taten, die alle Länder bewegen, konnte er nicht verrichten. Dazu war er zu sehr Kopte. Wie er selbst für die griechische Bildung nur geringes Verständnis hatte, so werden auch seine eigenen, echt ägyptischen Ausdrucksweisen und Gedankenreihen von den Vertretern der klassischen Völker nicht gewürdigt worden sein. Was Schenute vielmehr für Mönchtum und Kirche getan hat, das bewegte sich im Rahmen ägyptischen Volkstums und hat nur im Bereiche des ägyptischen Volkstums gewirkt, aber hier auch desto mehr.

1) Schenute hat seinem Volke eine Nationalkirche geschenkt. Er war sein Führer im Kampfe gegen die 'Hellenen', die Heiden. Er schuf ihm eine eigene, national gefärbte Frömmigkeit. Er rettete ihm den herrschenden Stand der Kirche, das Mönchtum.[1]

2) Schenute hat seinem Volke eine Nationallitteratur gegeben, die nicht aus anderen Sprachen übersetzt, sondern aus echt orientalischem Fühlen und Denken geboren ist.[2]

3) Schenute hat durch sein persönliches Vorbild und seine straffe Organisierung der Klosterarbeit gezeigt, wie unter den damaligen Verhältnissen die wirtschaftliche Not zu lindern war.

So dürfen wir Schenute, trotz all seiner einseitigen Anschauungen, trotz des wilden Fanatismus, der leider auch seine edelsten Taten durchdringt, doch das Zeugnis nicht verweigern, daß er innerhalb der Grenzen, die sein Volk und seine Zeit ihm zogen, Großes geleistet hat.

---

1) So hat es Schenute ermöglicht, daß nach 451 das koptische Volk sich gegen den Kaiser erhob. Es war, wenn ich recht sehe, das erste — und letzte! — Mal, daß Ägypten eine Volkserhebung, einen Volksaufstand gesehen hat.

2) Phantastische Gemüter könnten an dieser Stelle noch darauf hinweisen, daß es ohne Schenute keine koptische Litteratur gäbe (bez. keine koptische Litteratur erhalten wäre), und daß ohne die koptische Litteratur die altägyptischen Inschriften, jener äußerste Vorposten der Geschichtswissenschaft nach der Urzeit hin, uns kaum verständlicher sein würden, als dem Athanasius Kircher!

Anhang.

I.

Synopse der Schenutebiographien.

Vs	Vb	EVsyr	Va	Verschiedenes
—	1 f.	—	289 ff.	—
—	—	—	291 ff.	die beiden Wege
—	3	—	296 ff.	—
633 f.	3 ff.	E 2	305 ff.	Butler[1] 360 f.
—	5 f.	E 3	307 ff.	Butler 361
—	6 ff.	E 4	310 f.	Butler 361
—	8 ff.	E 5	311 ff.	Lc 243 f.
—	—	—	320 ff.	—
—	10 ff.	E 6	322 ff.	—
—	12 ff.	—	324 ff.	—
—	15 f.	E 8	327 ff.	—
649	—	—	329 ff.	—
—	—	—	331 ff.	—
—	—	—	334 f.	—
—	16	—	335 ff.	—
—	17 f.	E 7	337 f.	—
—	—	—	338 ff.	—
636 f.	18 f.	—	351 f.	—
637	19	—	352 f.	—
637	20 f.	—	353 f.	—
—	21 f.	—	355 f.	—

1) Butler, The ancient Coptic churches II.

V^s	V^b	EV^{syr}	V^a	Verschiedenes
—	22ff.	E 9	356ff.	—
—	25ff.	E 10	358ff.	—
—	—	—	363ff.	—
638	30ff.	—	365ff.	—
638	38	E 11	372ff.	—
638f.	38ff.	E 12	374ff.	—
—	—	—	376ff.	—
—	40	—	378	—
635	40ff.	E 13	378ff.	—
635f.	42f.	—	380ff.	L^c 241ff.
—	44	—	382	—
639f.	—	—	382ff.	L^c 244ff.
641f.	44f.	—	385	L^e 642
—	45f.	—	385f.	Sp 5_{68} 4_{91}f.
—	—	—	387f.	L^b 238ff.
—	—	—	388ff.	—
—	—	—	392ff.	—
—	46f.	—	394f.	L^e 643f.
—	47f.	—	395f.	—
—	48	—	396	S[1]
—	49f.	—	396ff.	L^b 237 Sp 5_{1-4}
—	50f.	—	399ff.	—
—	51f.	—	401ff.	—
—	52f.	—	403f.	—
—	53f.	—	404f.	—
—	—	—	405f.	—
—	54ff.	—	406ff.	—
—	—	—	408ff.	—
—	57ff.	—	410ff.	L^e 642f.
—	60ff.	—	412ff.	—
—	—	—	415ff.	—
—	—	—	418f.	—
—	62ff.	—	420f.	—
—	64f.	—	421ff.	—
—	65f.	—	423ff.	—

1) Vgl. Revillout, Revue de l'histoire des religions VIII S. 461; Ladeuze S. 139f.

V^s	V^b	EV^{syr}	V^a	Verschiedenes
—	66 f.	—	425 f.	—
—	67 ff.	—	426 ff.	D^b 110. 145 f. a 173 Butler 361
—	—	—	429	D^b 111 ff.
—	—	—	429 ff.	—
—	—	—	431	D^b 154
—	69 f.	—	431 f.	—
—	70 f.	—	439	(L^e 642 f.)
644 ff. 646 f.	—	—	439 ff.	—
—	—	—	446 f.	—
647 f.	71 ff.	—	447 ff.	—
—	75 ff.	—	450 ff.	—
—	78 f.	V^{syr}	435 ff.	—
—	79 ff.	55	437 f.	a 248?
—	—	55	454 ff.	—
—	82	55—54	394 [!]	—
—	—	54—53	456 ff.	—
—	82 ff.	52	432 ff.	—
—	—	—	458 ff.	—
—	—	—	462 ff.	—
—	86 f.	—	—	—
—	87 ff.	—	466 ff.	L^b 249 f. D^b 110 Butler 361
—	—	—	476 ff.	—

II.

Ein Bruchstück der Regel Pgōls.

Sp 4 133; S. 101 übersetzt.

ϯϩⲧⲏⲧ̅ⲛ̅ ⲉⲡⲉⲛϣⲟⲣ̅ⲡ̅ ⲛ̅ⲉⲓⲱⲧ ⲁⲇⲁⲙ̀. ⲟⲩⲉⲛⲧⲟⲗⲏ̀ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ ⲧⲉⲛⲧⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲱⲛ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲉⲧⲟⲟⲧ̅ϥ̅ ϫⲉⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲟⲩⲱⲙ̀ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲙ̅ⲡⲉⲓϣⲏⲛ ϫⲉⲛ̅ⲛⲉⲕⲙⲟⲩ. ⲁⲛⲁⲩ ϫⲉⲛ̅ⲧⲉⲣⲉϥⲣ̅ⲁⲧ- ⲥⲱⲧ̅ⲙ̅ ⲛ̅ⲥⲱϥ ⲙ̅ⲡ̅ⲉϥϣⲁⲛⲓⲭⲉ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ, ⲉⲓⲙⲏⲛⲧⲉⲓ ⲁϥⲛⲟϫ̅ϥ̅ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲙ̅ⲡⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̅-

ϭⲱⲛⲧ. ⲉⲓ̈ⲉϥⲛⲁϯⲥⲟ̀ ⲛⲧⲟϥ ⲁⲣⲟⲛ (sic)[1] ⲁⲛⲟⲛ, ⲉⲛϣⲁⲛⲡⲁⲣⲁⲃⲁ ⲛⲛⲉϥⲉⲛⲧⲟⲗⲏ̀, ⲉⲧⲙⲛⲟϫⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲛⲉϥⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ; ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ϯⲣϩⲟⲧⲉ ϫⲉⲙⲉϣⲁⲕ ⲁⲩⲛⲟϫⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲙⲡⲛⲉⲓⲙⲉ ⲣⲱ̀, ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲉⲛⲧⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲛϭⲓⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ϫⲉⲁⲩⲛⲉϫⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩⲕⲁⲧⲏⲩⲧⲛ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲁϥϫⲟⲟⲥ ϩⲛⲟⲩϣⲱⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉⲕ̣ⲁ[ⲛ] ⲉⲣϣⲁⲛⲛⲉⲧⲁⲣⲕ[ⲉⲓ] (sic) ⲉϫⲛⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲁⲛⲓⲭ̀ⲉ ⲛϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ϩⲛⲟⲩⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲛⲟϫⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ, ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲧⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ ⲉⲛⲧⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲕⲁⲁϥ ϩⲓϫⲙⲡⲓⲧⲟⲟⲩ ⲛⲁϥⲓ ϩⲁⲣⲟⲟⲩ ϩⲛⲛⲉ[ϥ]ϭ̣ⲓ̣ϫ ⲛϥⲛⲟϫⲟⲩ ⲡⲃⲟⲗ ⲙⲡⲥⲟⲃⲧ ⲛⲛⲓⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ. ⲡⲁⲓ̈ⲡⲉ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛϣⲁϫⲉ ⲛⲧⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ ⲉⲛⲧⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲙⲛⲧϥ ⲙⲛⲡⲉⲛϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲓⲱⲧ. ⲙⲁⲣⲛⲉⲓⲙⲉϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ, ⲱ̀ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ, ϫⲉⲛϩⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲁⲛⲛⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲛϩⲉⲛⲁⲥⲡⲉ ⲁⲛⲡⲉ (sic), ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲉⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲡⲁⲛⲧⲟⲥ.[2]

III.

Das Eintrittsgelübde.

Sp 4 155; S. 109 übersetzt.

ⲧⲇⲓⲁⲑⲏⲕ,[3]

ⲡⲟⲩⲁ̀ϭⲉ ⲡⲟⲩⲁ̀ ⲉϥⲛⲁϫⲟⲟⲥ̀ ⲛⲧⲉⲓ̈ϩⲉ̀ ϫⲉϯϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ̀ ⲙⲡⲉⲙⲧⲟ̀ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ̀ ϩⲙⲡⲉϥⲙⲁ̀ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲣⲉⲛϣⲁϫⲉ̀ ⲛⲧⲁⲓ̈ϫⲟⲟϥ̀ ϩⲛⲧⲁⲧⲁⲡⲣⲟ̀ ⲟ̀ ⲙⲙⲛⲧⲣⲉ̀ ⲉⲣⲟⲓ̈ ϫⲉⲛⲛⲁϫⲉϩⲙⲡⲁⲥⲱⲙⲁ̀ ϩⲛⲗⲁⲁⲩ̀ ⲛⲥⲙⲟⲧ. ⲛⲛⲉⲓ̈ϫⲓⲟⲩⲉ̀.[4]

---

1) Vgl. S. 95 Anm. 4. 2) Vgl. a 260. 3) Rubrum.

4) Die altertümliche Form ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈- (für ⲛ̄ⲛⲁ-) der 1. sing. des negativen Fut. III kommt meines Wissens nur hier vor.

ⲛⲛⲉⲓ̈ⲣⲙⲛⲧⲣⲉ̀ ⲛⲛⲟⲩϫ̀. ⲛⲛⲉⲓ̈ϫⲓϭⲟⲗ̀. ⲛⲛⲉⲓ̈ⲣⲗⲁⲁⲩ̀ ⲛⲕⲣⲟϥ̀ ϩⲛⲟⲩϩⲱⲡ̀. ⲉϣⲱⲡⲉ̀ ⲉⲓ̈ϣⲁⲛⲡⲁⲣⲁⲃⲁ̀ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁⲓ̈ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ̀ ⲙⲙⲟϥ̀, ⲉⲓ̈ⲉⲛⲁⲩ̀ ⲉⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ̀ ⲛⲙⲡⲏⲩⲉ̀ ⲛⲧⲁⲧⲙⲃⲱⲕ̀ ⲉϩⲟⲩⲛ̀ ⲉⲣⲟⲥ̀. ⲉⲣⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ̀ ⲛⲧⲁⲓ̈ⲥⲙⲛⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ̀ ⲙⲡⲉϥⲙⲧⲟ̀ ⲉⲃⲟⲗ̀ ⲛⲁⲧⲁⲕⲟ̀ ⲛⲧⲁⲯⲩⲭⲏ̀ ⲙⲛⲡⲁⲥⲱⲙⲁ̀ ϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲛⲧⲅⲉϩⲉⲛⲛⲁ̀ ⲛⲕⲱϩⲧ, ϫⲉⲁⲓ̈ⲡⲁⲣⲁⲃⲁ̀ ⲛⲧⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ̀ ⲛⲧⲁⲓ̈ⲥⲙⲛⲧⲥ.

ⲉⲧⲃⲉⲟⲩⲱϩⲙ ⲇⲉ̀ ⲏ̀ ⲣⲁⲧⲥⲱⲧⲙ ⲏ̀ ⲕⲣⲙⲣⲙ ⲏ̀ ϯⲧⲱⲛ̀ ⲏ̀ ⲛⲁϣⲧ ⲙⲙⲉ̀ ⲙⲛⲛⲉⲧⲧⲛⲧⲱⲛ ⲉⲛⲁⲓ̈, ⲧⲉⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ̀ ⲧⲏⲣⲥ ⲛⲁⲉⲓⲙⲉ̀ ⲉⲣⲟⲟⲩ̀.

IV.

Eine Predigt Schenutes.

Saïdischer Text (Sp 3 18—21).

(ⲣⲓⲍ) ⲉϣϫⲉⲁⲩϫⲓϭⲟⲗ ⲉⲓⲥ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟϥ ϫⲉⲁⲛϫⲓϫⲉⲩⲉ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϫⲓϭⲟⲗ ⲉⲣⲟϥ, ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲛⲥⲉⲛⲁϫⲓϭⲟⲗ ⲉⲣⲟⲕ ⲁⲛ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ; ⲉϣϫⲉⲁⲩϫⲱ ⲛϩⲉⲛϫⲓ ⲛϭⲟⲛⲥ ⲉⲣⲟϥ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟϥ ϫⲉⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩϣⲟϫⲛⲉ ⲛϩⲏⲧ ⲁⲩⲙⲉⲕⲙⲟⲩⲕⲟⲩ ⲁⲩϣⲁϫⲉ ϩⲛⲟⲩⲡⲟⲛⲏⲣⲓⲁ ⲁⲩϫⲱ ⲛⲟⲩϫⲓ ⲛϭⲟⲛⲥ ⲉⲛϫⲓⲥⲉ ⲁⲩϫⲓⲥⲉ ⲛⲧⲉⲩⲧⲁⲡⲣⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲉⲩⲗⲁⲥ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙⲡⲕⲁϩ, ⲉϣϫⲉⲁⲩⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲉⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ· ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟϥ ϫⲉⲁⲩⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲉⲓ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲛⲥⲉⲛⲁⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲉⲓ ⲙⲙⲟⲕ ⲁⲛ; ⲉϣϫⲉⲁⲩⲧⲉϭⲟⲩⲡⲗⲁⲛⲏ ⲉⲡⲉⲧϥⲓ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲛⲉⲡⲗⲁⲛⲏ ⲛⲛⲣⲱ-(ⲣⲓⲏ)-ⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲓⲥ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟϥ ⲛϭⲓⲛⲁⲣⲭⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ϫⲉⲁⲛ̀ⲣⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉⲡⲉⲓⲡⲗⲁⲛⲟⲥ ⲁϥϫⲟⲟⲥ ϫⲓⲛⲉϥⲟⲛϩ ϫⲉϯⲛⲁⲧⲱⲟⲩⲛ ⲙⲛⲛⲥⲁϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟⲟⲩ, ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲛⲥⲉⲛⲁϫⲟⲟⲥ · ⲉⲣⲟⲕ ⲁⲛ ϫⲉⲡⲉⲡⲗⲁⲛⲟⲥ;

ⲉϣϫⲉⲁⲩϫⲱ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛϩⲉⲛⲙⲛⲧⲣⲉ ⲛⲛⲟⲩϫ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲥⲏϩ ϫⲉⲁⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲣⲙⲛⲧⲣⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲛⲟⲩϫ, ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲛⲥⲉⲛⲁⲧⲱϭⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲁⲛ ⲛϩⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲛⲗⲁ;

ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛⲛⲉ ⲛⲉϥⲕⲉⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩϫⲓϭⲟⲗ ⲅⲁⲣ ⲓⲱⲥⲏⲫ[1] ϩⲙⲡⲏⲓ ⲙⲡⲣⲙⲛⲕⲏⲙⲉ ϣⲁⲛⲧϥⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϩⲉⲛⲑⲗⲓⲯⲓⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲡⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲕⲁⲁϥ ⲛⲥⲱϥ. ⲁⲩϫⲓϭⲟⲗ ⲉⲥⲟⲩⲥⲁⲛⲛⲁ. ϩⲓⲧⲛⲛⲓⲙ ϩⲱⲱϥ; ϩⲓⲧⲛⲛⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲛϩⲗⲗⲟ ⲛⲣⲉϥϯϩⲁⲡ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲡⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲃϣϥ ⲉⲛⲥⲟⲡⲥ ⲙⲡⲉⲥϣⲗⲏⲗ. ⲁⲩϫⲓϭⲟⲗ ⲉⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲩϩⲓⲱⲛⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩⲙⲟⲟⲩⲧϥ. ⲁⲗⲗⲁ ϩⲱ[2] ⲉⲑⲉ ⲛⲧⲁϥϭⲱϣⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲙⲡⲏⲩⲉ ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲓⲥ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ⲛⲥⲁⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙⲁ-(ⲣⲓⲑ)-ⲗⲓⲥⲧⲁ ⲇⲉ ϫⲉⲉϥⲟ ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ϩⲙⲡⲉⲟⲟⲩ ϩⲁⲧⲛⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲙⲟⲟⲩⲧϥ ⲉⲧⲃⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲓⲥ.

ⲟⲩⲙⲟⲓϩⲉ ⲁⲛⲧⲉ ϫⲉⲁⲩϫⲱ ⲛϩⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲙⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲕ. ⲟⲩϩⲱⲃ ⲛⲃⲣⲣⲉ ⲁⲛⲡⲉ. ⲙⲡⲁⲧⲟⲩϫⲟⲛⲧⲕ ⲣⲱ ϩⲛϩⲉⲛⲃⲁⲥⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛϩⲉⲛⲥⲏϣⲉ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ ⲙⲡϣⲙⲟⲩ ⲁⲩⲥⲩⲣⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩⲛⲟϫⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲃⲟⲗ ⲛⲧⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲛⲟϫⲕ ⲣⲱ ⲉⲛⲉϣⲧⲉⲕⲱⲟⲩ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲉⲛϩⲁⲉ ⲇⲉ ⲁⲩⲙⲟⲟⲩⲧⲟⲩ, ϫⲓⲛⲁⲃⲉⲗ ⲡⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲃⲁⲣⲁⲭⲓⲁⲥ ⲁⲩⲱ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲙⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲛⲧⲁⲩⲡⲱϩⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲩⲥⲛⲟϥ. ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲇⲉ ⲁⲩϫⲉⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲉⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲥⲟϣⲟⲩ ⲁⲩϫⲓϭⲟⲗ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲉⲧⲛⲛⲁⲩ ϩⲛⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ· ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲩⲙⲟⲩⲟⲩⲧ ⲟⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲟ. ⲏ ⲉⲓⲥ ϩⲉⲛϩⲙϩⲁⲗ ⲉⲩⲥⲱϣ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉⲩϫⲟⲉⲓⲥ. ⲉⲓⲥ ⲡⲉⲩϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲟϣϥ ⲉⲧⲃⲉⲡⲟⲩϫⲁⲓ ⲛⲛⲉϥϩⲙϩⲁⲗ ⲓⲥ.

1) Lies ⲉ̈ⲓⲱⲥⲏⲫ. 2) ⲣⲱ? ϩⲱⲥ ⲑⲉ (Vermutung Steindorffs)?

ⲛⲧⲟⲕ ⲉⲧⲱϣ, ⲛⲧⲟⲕ ⲉⲧⲥⲱⲧⲙ, ⲉⲣⲉⲛⲉⲕⲣⲙⲙⲉⲓⲟⲟⲩⲉ ⲥⲱⲕ ⲉϫⲛⲛⲉⲕⲟⲩⲟϭⲉ ⲉⲧⲃⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ (ⲣⲕ) ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓⲛⲉⲛⲧⲁⲧⲕⲁⲕⲓⲁ ⲧⲱⲙ ⲛⲛⲉⲩⲃⲁⲗ ⲙⲛⲡⲉⲩϩⲏⲧ. ⲁⲩⲥⲟⲛϩϥ ⲅⲁⲣ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲗⲏⲥⲧⲏⲥ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲕ, ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲱⲱⲕ, ⲉⲩϣⲁⲛⲙⲟⲣⲕ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ, ⲛⲛⲉⲕⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ. ⲁⲩⲥⲟϣϥ ⲁⲩⲛⲉϫⲡⲁϭⲥⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϩⲣⲁϥ ⲁⲩϩⲉⲃⲥⲡⲉϥϩⲟ ⲁⲩϩⲓⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩⲥⲱⲃⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲩϯⲕⲗⲯ ⲉϫⲱϥ ⲁⲩϩⲓⲟⲩⲉ ⲙⲡⲕⲁϣ ⲉϫⲛⲧⲉϥⲁⲡⲉ ⲁⲩϯⲁ̀ⲁⲥ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲙⲡⲉϥϩⲟ ⲁⲩⲧⲥⲉϥⲟⲩϩⲙϫ ϩⲙⲡⲉϥⲉⲓⲃⲉ ⲁⲩϯ ⲉϫⲱϥ ⲛⲟⲩⲕⲗⲟⲙ ⲛϣⲟⲛⲧⲉ ⲁⲩⲉϥⲧⲛⲉϥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲙⲛⲛⲉϥϭⲓϫ ⲉⲡϣⲉ ⲁⲩⲛⲟϭⲛⲉϭ ⲙⲙⲟϥ ϩⲓⲡⲉⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ϫⲉⲁϥⲙⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲓⲱⲱϥ ⲛⲧⲛⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ. ⲙⲛⲛⲥⲁⲛⲉⲩⲙⲛⲧⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲏ ⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ ⲛⲁϥ ⲁⲩⲕⲟⲛⲥ ⲙⲡⲉϥⲥⲡⲓⲣ ⲛⲟⲩⲗⲟⲅⲭⲏ.

ⲙⲏⲛⲉ ⲟⲩⲗⲁⲁⲩ ⲁⲛ ⲛⲛⲁϩⲣⲁϥⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲡⲕⲁϩ ⲡⲱϩ ⲛϥⲱⲙⲕ ⲛⲧⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ ⲙⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲛⲧⲁⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲑⲉ ⲛϩⲉⲛⲁϣⲏ ⲛⲟⲩϩⲟⲣ; ⲁⲗⲗⲁ ⲉϥϭⲱϣⲧ ⲛⲧⲟϥ ⲉⲧⲙⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲧⲉ ϩⲓⲧⲙⲡⲁϣⲁⲓ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ, ϫⲉ-(ⲣⲕⲁ)-ⲕⲁⲥ ⲛⲧⲟⲕ ϩⲱⲱⲕ, ⲉⲕϣⲁⲛⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛⲛϣⲁϫⲉ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉϩⲉⲛⲕⲁⲕⲓⲁ ϩⲙⲡⲉⲩϩⲏⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ϩⲙⲡⲧⲣⲉⲩϫⲱⲣ ⲛⲛⲉⲩⲗⲁⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲓⲥⲏϥⲉ ⲟⲩⲙⲁⲧⲟⲩ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛϩⲟϥ ⲧⲉⲧϩⲁⲛⲉⲩⲥⲡⲟⲧⲟⲩ ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ, ⲉⲕⲛⲁⲧⲱⲱⲃⲉ ⲁⲛ ⲛⲛⲉⲧⲧⲱⲱⲃⲉ ⲛⲁⲕ ⲛϩⲉⲛⲡⲉⲑⲟⲟⲩ, ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲕⲛⲁϣⲗⲏⲗ ⲁⲛ ⲉⲡⲁⲓ, ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕⲛⲁϭⲱϣⲧ ⲉⲡϯⲟⲩⲱ ⲛⲧⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ ⲙⲛⲧⲉⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲏ ⲛⲧⲁⲩⲝⲏⲥⲓⲥ ⲙⲛⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲧⲙⲟⲟϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲧϫⲓⲥⲉ ⲉⲧⲡⲟⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ ϩⲓⲧⲙⲡⲁϣⲁⲓ ⲙⲡⲉⲥⲧⲟⲓ ⲛⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ ⲉⲧϣⲟϣ ⲉϩⲟⲩⲉϩⲏⲛⲉ ⲛⲓⲙ.

ⲡⲉⲧⲛⲁϫⲡⲓⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩϫⲓⲟⲩⲁ ⲉⲣⲟϥ ⲓⲥ, ⲏ ⲣⲱ ⲁⲡⲧⲁⲕⲟ

ⲟⲩⲱ ⲉϥⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉϥⲛⲁⲉⲓ, ϥⲛⲁϫⲡⲓⲉ-ⲛⲉⲧⲣ̄ⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛⲟⲩϫⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲣⲟⲟⲩϣ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ. ϥϫⲱ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉⲉⲓⲥ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲏⲩ ϩⲛ̄ⲛⲉϥⲧⲃⲁ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲣⲉϥⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲉϫⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϥϫⲡⲓⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲃⲉϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲣ̄ϣⲁϥⲧⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲛⲁϣⲧ ⲛ̄ⲧⲁⲩ-(ⲣⲕⲃ)-ϫⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ϭⲓⲛ̄ⲣⲉϥⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲛ̄ⲁⲥⲉⲃⲏⲥ.

ⲉϩⲉⲥⲧⲓ ⲉⲧⲣⲉⲩϫⲟⲟⲥ ⲉⲡⲙⲁⲧⲟⲓ ϩⲓⲧⲛ̄ⲛⲉⲧⲇⲟⲕⲓⲙⲁⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϫⲉⲟⲩⲣⲱⲙⲉⲡⲉ ⲉϥϩⲛ̄ϩⲉⲛⲗⲩⲡⲏ ⲉⲧⲃⲉⲛⲉⲧⲣ̄ⲛⲟϥⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ϥⲓ ϩⲁⲛⲟϭⲛⲉϭ ⲛⲓⲙ, ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ-ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ⲉⲧⲃⲉⲡⲉϥⲣ̄ⲣⲟ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁϥⲣ̄ⲥⲁⲣⲝ ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁⲓ ϫⲉⲟⲩⲣⲱⲙⲉⲡⲉ ⲉϥϩⲛ̄ⲟⲩⲡⲗⲏⲅⲏ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ϥⲓ ϩⲁⲗⲟϫⲗⲉ́ϫ.

ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲟⲩⲛⲓ ⲉϥⲕⲏⲧ ⲉϫⲙ̄ⲡϣⲱ ⲛⲁϣⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ⲉⲣϣⲁⲛ-ϩⲉⲛⲧⲏⲩ ⲉⲩⲛⲁϣⲧ ⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱϥ. ⲡⲉⲧϯ ⲛ̄ϩⲧⲏϥ ⲁⲛ ⲉⲛⲁⲓ ⲙ̄ⲛⲛⲉⲧⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ, ⲉⲣϣⲁⲛⲟⲩⲑⲗⲓⲯⲓⲥ ⲧⲁϩⲟϥ ϩⲱⲱϥ ⲏ̀ ⲟⲩⲇⲓⲱⲕⲙⲟⲥ, ϥⲛⲁ-ⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ϥⲛⲁⲣ̄ⲃⲟⲗ ⲇⲉ ⲁⲛ ⲟⲛ ⲉⲁⲣⲛⲁ. ⲏ̀ ⲁⲣⲛⲁ ⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲟϥⲡⲉ ϫⲱ ⲙ̄ⲡϭⲟⲗ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉⲑⲩⲡⲟⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲛⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ; ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲥⲟⲧⲡ ⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲓⲥ; ⲕⲁⲛ ⲉⲩϣⲁⲛⲡⲱⲣⲕ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲃⲁⲗ, ⲉⲕⲛⲁⲧⲱⲟⲩⲛ ⲁⲛ ϩⲛ̄ⲧⲁⲛⲁ-ⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲙⲛ̄ⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲕ; ϩⲱ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲧⲣⲉⲩϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲙ̄ⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲕⲣ̄ϩⲟ-(ⲣⲕⲅ)-ⲧⲉ ϫⲉⲟⲩ ⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛϩⲃⲏⲩⲉ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲙⲉ ⲉⲁⲩϭⲟⲗⲡⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲉⲧⲉⲕⲅⲣⲁⲫⲏ ⲣ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ ϩⲁⲣⲟⲟⲩ ϫⲉϩⲉⲛⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲥⲛⲉ; ⲕⲁⲛ ⲉⲩϣⲁⲛϥⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲁ̀ⲡⲉ, ⲕⲛⲁ-ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲟⲛ ⲉⲥϩⲓϫⲱⲕ. ⲕⲁⲛ ⲉⲩϣⲁⲛϣⲁⲁⲧⲕ ⲙ̄ⲙⲉⲗⲟⲥ ⲙⲉ-

λος οὐ μόνον ϫεκνατωογν νϥϣααт ан ммнсελενιн ντεκϭιϫ η τεκογερнτε αλλα κνατωογν ον νсωмα мπνικоν.

εщϫεεκειρε мπмεεγε мпϩιсε мннεмнаϩ нϩнт нтаϥϣωπε ммок εвоλ ϩιтнϩεнρωмε мпонηρос, ϯϩтнк επεнтапапостоλос ϫооϥ ϫεнϩιсε мпειоγоειϣ τεноγ мпϣа ан мпεооγ етнаϭωλπ ерон.

ϩω ерок етреннаγ епентаγсоϣоγ тнроγ аγω аγмооγтоγ етвепноγте, мαλιστα ϩенатнове напостоλос аγω мпрофнтнс, нϩоγо ϫε пнетоγаав ιωϩанннс нтаϩнρωϫнс треγϥι нтеϥапе ϩмптреϥноϫϥ епеϣтеко етвепоγωϣ ноγсϩιме нλоιмос мнтеснеϣеере. аγω ѳε он ммιχαιας ентаγроϩтϥ εϩоγн ϩнтеϥоγоϭε ϩιтмпепрофнтнс *нноγϫ еаϥ- (ркϫ)-оγеϩсаϩне ϫε он нϭιоγрро нананомос[1] еαнтако ϭепн εει εϫωϥ етреγтммеϥоειк нѳλιψιс мпепрофнтнс[2] аγω нсетсеϥмооγ нѳλιψιс етвеϫεαϥϫетме наϥ. нѳε он нιερнмιас нтаγноϫϥ εγϣнι нλоιϩε ϩιтноγрро еαпноγте каαϥ нсωϥ етвепаϣαι ннеϥмнтасевнс еαϥϣωп ероϥ ннϣаϫε нϭоλ ннепрофнтнс нноγϫ αϥтсто ϫε εвоλ нНϣаϫε мме мпепрофнтнс етоγаав. таιте ѳε нтапϫоειс параϫιϫоγ нѳιλнм аγω αϥϣоϥс етвннтϥ ϩмптреϥтααϥ мнпеϥмннϣе етнϩнтс εϩραι енϭιϫ ннеγϫаϫе еαγкωнс ннеϥϣнρε мпеϥмто εвоλ аγω аγпωρк ннеϥваλ.

sic

---

1) Lies паномос. 2) = нтепепрофнтнс?

ⲧⲱⲃϩ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲡⲉⲟⲟⲩ ⲓⲥ ⲉⲧⲙⲧⲣⲉⲕϩⲉ ϩⲛⲟⲩ-
ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ ϫⲉⲛⲛⲉⲕⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲟⲟⲧϥ ⲙⲡⲗⲁⲥ[1] ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲕ-
ⲣⲑⲉ ⲛⲟⲩϫⲁϫⲉ ⲛⲛⲁϩⲣⲁⲩ ϫⲉⲁⲕϫⲱ ⲛϩⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲉⲩⲥⲟⲩ-
ⲧⲱⲛ ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛϩⲃⲏ-ⲟⲩⲉ[2] ⲉⲩϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲙⲉ.

ϩⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲧⲙⲉϩϣⲟⲙⲧⲉ ⲛⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ.

ⲥⲓⲛⲟⲩⲑⲉⲟⲩ ⲗⲟⲅⲟⲩ.[3]

Übersetzung.

(117) Man verleumdete Jesus, nach (*κατά*) dem Spruche:[4] ʻDie Feinde des Herrn verleumdeten ihn.ʼ Wie sollte man nicht auch dich seinetwegen verleumden? Man stieß Beleidigungen gegen ihn aus, nach (*κατά*) dem Spruche:[5] ʻSie kamen heraus voller Überlegungen und bedachten sich; sie redeten voll Bosheit (*πονηρία*) und stießen eine Beleidigung aus; sie erhoben ihren Mund gegen den Himmel, und ihre Zunge stieg von der Erde aufʼ; ja (*δέ*) sie schmähten (*καταλαλεῖν*) auch den, der sie erschuf, nach (*κατά*) dem Spruche:[6] ʻSie schmähten (*καταλαλεῖν*) Gottʼ. Wie sollten sie nicht auch dich schmähen (*καταλαλεῖν*)? Man dichtete Jesus eine Irrlehre (*πλάνη*) an, ihm, der doch die Menschen von ihren Irrlehren (*πλάνη*) befreit (118), gemäß (*κατά*) dem, was die Hohenpriester (*ἀρχιερεύσ*) sagten:[7] ʻWir erinnerten uns daran, daß dieser Irrlehrer (*πλάνοσ*) sprach, als er noch lebte: Ich werde nach drei Tagen auferstehen.ʼ Wie sollte man nicht auch dich Irrlehrer (*πλάνοσ*) nennen? Man legte aber (*δέ*) auch falsche Zeugnisse gegen ihn ab, gemäß (*κατά*) dem, was geschrieben steht:[8] ʻViele legten gegen ihn ein falsches Zeugnis abʼ. Wie sollte man nicht auch dir Schandworte anhängen?

So steht es auch mit all seinen Heiligen. Denn (*γάρ*) Joseph

---

1) ⲙⲡⲗⲁⲟⲥ? Die Handschrift bietet ⲙⲡ$_{ⲗ}^{ⲁ}$ⲥ (Zeilenende).

2) ⲟⲩⲉ beginnt die Zeile; in diesem Falle wird saïdisches ⲏⲩ von den Schreibern stets in ⲏ-ⲟⲩ aufgelöst.

3) Die beiden Unterschriften sind rot geschrieben. — ⲗⲟⲅⲟⲩ statt ⲗⲟⲅⲟⲥ meist in Unter- und Überschriften.

4) Ps 41 6 71 10. 5) ? 6) Passim. 7) Mt 27 63. 8) Mt 26 60 Mk 14 56.

wurde verleumdet im Hause des Ägypters (Kēme), bis er in Not (θλῖψισ) kam. Aber (ἀλλά) Gott verließ ihn nicht. Susanna wurde verleumdet. Und durch wen? Durch die greisen, mit der Rechtsprechung betrauten Ältesten (πρεσβύτεροσ). Aber (ἀλλά) Gott vergaß das Flehen ihres Gebetes nicht. Der Apostel (ἀπόστολοσ) Stephanos wurde verleumdet, gesteinigt und getötet. Aber (ἀλλά) ....[1] er blickte auf zu den Himmeln und sah die Herrlichkeit Gottes, und der Herr Jesus stand zur Rechten Gottes. Vor allem (μάλιστα) (119) aber (δέ): wie ist er jetzt von Herrlichkeit umgeben bei Jesus, deß Namens wegen er getötet ward!

Es ist kein Wunder, daß man böse (πονηρόσ) Worte gegen dich redete: das ist nichts Neues. Du bist noch nicht mit Folterqualen (βάσανοσ) und Schlägen versucht worden, wie die Apostel (ἀπόστολοσ), die man halb tot schlug, fortschleppte (σύρειν) und aus der Stadt (πόλισ) hinausstieß. Du bist noch nicht in die Gefängnisse geworfen worden, wie jene. Zuletzt aber (δέ) tötete man sie, von dem gerechten (δίκαιοσ) Abel an bis zu Zacharias, dem Sohne des Barachias, und bis zu den Märtyrern (μάρτυσ), die ihr Blut vergossen. Und nicht nur (οὐ μόνον δέ) sprach man Böses wider alle Heiligen, verspottete sie und verleumdete sie, wie (κατά) wir aus den Schriften (γραφή) ersehen; sondern (ἀλλά) man tötete sogar die meisten von ihnen. Mit anderen Worten (? ἤ): sind es nicht Knechte, die wegen des Namens ihres Herrn verspottet werden? Ist es nicht ihr Herr, Jesus, der wegen des Heiles seiner Knechte verspottet ward?

Du liest es; du hörst es; deine Tränen rinnen über deine Wangen wegen all der Worte, die die Leute gegen ihn sagten (120), deren Augen und deren Herz die Bosheit (κακία) verblendet hat. Denn (γάρ) sie fesselten ihn deinetwegen wie einen Räuber (λῃστήσ), damit du, wenn man dich seinetwegen bindet, daran keinen Anstoß nimmst (σκανδαλίζειν). Sie verspotteten ihn. Sie spieen Speichel in sein Antlitz. Sie deckten sein Gesicht zu. Sie schlugen ihn. Sie verlachten ihn. Sie prügelten ihn. Sie schlugen mit dem Rohrstabe auf sein Haupt. Sie gaben ihm Ohrfeigen. Sie ließen ihn Essig trinken, als er durstig war. Sie setzten ihm eine Dornenkrone auf. Sie hefteten seine Füße

1) Unklare Stelle; eigentlich (falls der Text richtig ist): ‘aber es genügt der (oder: an der) Art und Weise, in der er aufblickte’ (vgl. Stern, Koptische Grammatik § 487). Vgl. oben S. 197 Anm. 2.

und seine Hände an das Holz. Sie verspotteten ihn am Kreuze (*σταυρόσ*), damit er an ihm sterbe und wir an dich (!) glauben (*πιστεύειν*). Nach all ihren Gottlosigkeiten (*ἀσεβήσ*), die sie gegen ihn aussprachen oder (*ἤ*) ihm antaten, durchbohrten sie seine Seite mit einer Lanze (*λόγχη*).

Wäre es ihm nicht (*μή*) ein Kleines gewesen, die Erde sich spalten zu lassen, daß sie jene böse (*πονηρόσ*) Rotte (*συναγωγή*) verschlinge, die wie ein Rudel Hunde ihn umgab? Aber (*ἀλλά*) er achtet lieber auf die Gottheit, die durch die Menge derer, die an ihn glauben (*πιστεύειν*), Fortschritte macht (*προκόπτειν*). Denn (121) wenn du unter die Worte derer gerätst, die seinetwegen in ihrem Herzen Böses (*κακία*) gegen dich ersannen, indem sie ihre Zungen wie Schwerter schärften — aber (*δέ*) auch Schlangengift ist unter ihren Lippen, wie geschrieben steht[1] —, so sollst auch du dich an denen nicht rächen, die dir Böses antun, sollst auch nicht (*οὔτε*) darum beten; vielmehr (*ἀλλά*) sollst du nach der Vollendung der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) und dem Fortschritte (*προκοπή*) des Wachstums (*αὔξησισ*) trachten, sowie nach der Herrlichkeit des Herrn, die einhergeht und sich erhebt, die auf der ganzen Erde verbreitet ist durch die Menge des Duftes der guten Werke, die besser riechen, als irgend ein Gewürz.

Jesus wird die richten, die ihn gelästert haben — oder (*ἤ*) kam denn das Verderben nicht mehr über sie? Ja, es wird noch kommen![2] —; er wird auch all die richten, die denen Böses tun, welche ihre Sorge in allen Stücken auf ihn werfen. Denn er spricht:[3] 'Siehe, der Herr kommt mit seinen Zehntausenden heiliger Engel (*ἄγγελοσ*), daß er über alle eine Untersuchung (*κρίσισ*) verhänge und alle Seelen (*ψυχή*) richte wegen all der Dinge, in denen sie sich vergingen, und wegen all der hartherzigen Worte, die die (122) gottlosen (*ἀσεβήσ*) Sünder gegen ihn sprachen'.

Es ist möglich (*ἔξεστι*), daß die, die den Soldaten prüfen (*δοκιμάζειν*), von ihm sagen: 'Es ist ein Mann, der wegen des Nützlichen in Trauer (*λύπη*) ist und allen Spott zu ertragen weiß', wie man über seinen König, den *λόγοσ*, der unseres Heiles

---

1) Jak 3 8?

2) Die Übersetzung dieser beiden Sätzchen ist unsicher. 3) Jud 14 f.

wegen Fleisch (*σάρξ*) ward, geweissagt hat (*προφητεύειν*): 'Es ist ein Mann, der im Unglück (*πληγή*) ist und Krankheit zu ertragen weiß'.

Ein Haus, das auf Sand gebaut ist, wird nicht stehen können, wenn starke Winde an ihm anstürmen. Wer darauf und auf alle ähnlichen Sprüche der Schriften (*γραφή*) nicht achtet, wird Anstoß nehmen (*σκανδαλίζειν*), wenn Not (*θλῖψισ*) oder (*ἤ*) Verfolgung (*διωγμόσ*) auch über ihn hereinbricht, und (*δέ*) selbst dem Verleugnen (*ἀρνεῖσθαι*) nicht entgehen. Oder (*ἤ*) ist es denn nicht Verleugnung (*ἀρνεῖσθαι*), die Lüge statt der Wahrheit zu sagen wegen der Heuchelei (*ὑπόκρισισ*) und des Ruhmes vor den Menschen? Was ist herrlicher, als Jesus zu bekennen (*ὁμολογεῖν*)? Auch wenn (*κἄν*) man deine Augen aussticht — wirst du dich nicht bei der Auferstehung (*ἀνάστασισ*) mit deinen Augen erheben? Laß es dir genügen, daß man dich vor den Engeln (*ἄγγελοσ*) Gottes bekennt (*ὁμολογεῖν*). Weshalb (?) fürchtest du dich (**123**), wahre Dinge zu bekennen (*ὁμολογεῖν*), die man dir offenbarte, da doch deine Schrift (*γραφή*) für sie bezeugt, daß sie aus ihr stammen? Auch wenn (*κἄν*) man dir das Haupt abschlägt, wirst du mit ihm auferstehen. Auch wenn (*κἄν*) man dir Glied (*μέλοσ*) für Glied (*μέλοσ*) abschneidet, wirst du nicht nur (*οὐ μόνον*) auferstehen, ohne daß dir der kleine Finger[1] deiner Hand oder (*ἤ*) (die kleine Zehe) deines Fußes fehlt; sondern (*ἀλλά*) du wirst auch auferstehen als geistlicher (*πνατικόσ*) Leib (*σῶμα*).

Wenn du an die Not und das Herzeleid gedenkst, das böse (*πονηρόσ*) Menschen dir antaten, so achte auf das Wort des Apostels (*ἀπόστολοσ*):[2] 'Die Leiden dieser Zeit jetzt sind der Herrlichkeit nicht wert, die uns geoffenbart werden wird'.

Laß es dir genügen, daß du all die siehst, die Gottes wegen verspottet und getötet wurden, besonders (*μάλιστα*) sündlose Apostel (*ἀπόστολοσ*) und Propheten (*προφήτησ*), noch mehr aber (*δέ*) den heiligen Johannes, dessen Haupt Herodes abschlagen ließ, als er ihn ins Gefängnis warf, weil eine unselige (*λοιμόσ*) Frau und ihre Tochter es wollten. Ebenso auch Mi-

1) Das Wort ⲥⲉⲗⲉⲡⲓⲛ ist meines Wissens bisher nur in der bohairischen Form ⲥⲉⲗⲟⲩⲡⲓⲛ und nur aus Kirchers scala magna bekannt (vgl. Peyron, Lexicon Copticum S. 199). 2) Röm 8 18.

ANDOVER THEOL. SEM. LIBRARY
SEP 21 1903

chaias, der von dem falschen Propheten (*προφήτησ*) auf seinen Backen geschlagen wurde, gemäß (124) dem Befehle (+ *δέ*) eines gottlosen (*ἄνομοσ*) Königs, über den rasch das Verderben kam, sodaß er ernährt wurde mit dem Brote der Trübsal (*θλῖψισ*) des Propheten (*προφήτησ*) und getränkt mit dem Wasser der Trübsal (*θλῖψισ*); denn er hatte ihm die Wahrheit gesagt. Ebenso auch Jeremias, der in eine schlammige Zisterne geworfen wurde von einem Könige, den Gott verlassen hatte wegen der Menge seiner Gottlos(*ἀσεβήσ*)igkeiten; denn er traute den Lügenworten der falschen Propheten (*προφήτησ*), verschmähte aber (*δέ*) die wahren Worte des heiligen Propheten (*προφήτησ*). So übergab (*παραδιδόναι*) denn der Herr Jerusalem und zerstörte es seinetwegen, indem er ihn und sein Volk, das in der Stadt war, in die Hände ihrer Feinde gab; die durchbohrten seine Kinder in seiner Gegenwart und stachen ihm die Augen aus.

Bitte Jesus, den Herrn der Herrlichkeit, daß du nicht in Bosheit (*πονηρόν*) fallest, damit du nicht in die Zunge (?) derer gerätst, denen du sozusagen feind bist, weil du richtige Worte gesprochen und vollkommene, wahrhaftige Werke getan hast.

Ebenso (*ὁμοίωσ*), am dritten Sonntag (*κυριακή*).

Σινουθέου λόγοσ.

V.

Vorkommende Städtenamen.

koptisch	griechisch	arabisch
Antinou̯	*ἡ Ἀντινόου*	(Schêḫ ʿAbâde)
Koi̯s	Kynopolis	el-Qês
Psoi̯	Ptolemaïs Hermiū	Abṣâi̯ (el Menschîi̯e)
Rakote	Alexandria	
Schiēt	Skētis	
Schmīn, T-panos	Panopolis, *ἡ Πανόσ*, Chemmis	Aḫmîm
Si̯ou̯t	Lykopolis	Si̯ût
Snē	Latopolis	Esne
Tkou̯	Antaiupolis	Qâu̯ el-Kebîr

Nachträge.

I.

Schenute als Apokalyptiker?

Die saïdische Handschrift p 5 134—136. 138[1] bietet Bruchstücke eines sehr interessanten apokalyptischen Buches, über dessen Herkunft folgendes zu bemerken ist.

1) Die Schrift stammt sicher aus Ägypten, da sie sich der ägyptischen Monatsnamen bedient (Epēp 134 r, Mesōre 134 v). (Ob sie auf ein griechisches Original zurückgeht oder von Anfang an saïdisch verfaßt war, läßt sich auf philologischem Wege nicht feststellen).

2) Sie ist sicher in einem Kloster entstanden. Der Verfasser erzählt 134 r: '[Ich] sah einen unter den Heiligen; der erhob sich, grüßte sie[2] und segnete sie. [Ich] hörte ihn Worte sprechen, verstand (jedoch) nicht, was es (für Worte) waren. Einige von denen, die (dort) saßen, antworteten aber: Er segnet sie in hebräischer Sprache. Ich fragte aber: Wer ist dieser? Sie sprachen: Dies ist der Apostel Paulus; er segnet die, die zuerst in die Versammlung (ⲉⲡⲥⲱⲟⲩϩ) kommen und aus den heiligen Schriften rezitieren (*μελετᾶν*). Ich versichere euch, daß ich einige sah, die voll Freude und Dank rezitierten (*μελετᾶν*)'. Ferner heißt es 138 r: 'Ich versichere euch, daß es eines Tages geschah, als wir die Versammlung (ⲡⲥⲱⲟⲩϩ) entlassen

---

1) Blatt 134 und 135 (alte Seitenziffern: 22 bis 25) hängen zusammen. Blatt 136 und 138 sind leider stark verletzt; auch die antike Paginierung ist verschwunden.

2) Wer gemeint ist, läßt sich aus den voraufgehenden fragmentarischen Worten nicht ersehen.

hatten — denn der Tag brach an; da sah ich die Heiligen' u. s. w. Es scheint mir unzweifelhaft, daß die beiden mitgeteilten Stellen von einem Klostergottesdienste reden. Ich weise besonders darauf hin, daß die Terminologie der Apokalypse mit der Terminologie Schenutes vollkommen übereinstimmt.

3) Die Apokalypse ist überhaupt mit den Schriften Schenutes stilistisch verwandt. Geradezu auffallend ist es, daß sie dreimal (134 r 135 v 138 r) Schenutes Lieblingswendung ϯϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲛⲏⲧⲛ̄ bringt. Auch die Phrase ϯϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ̄ (135 r [zweimal]) gehört zum gewöhnlichen Sprachgute des Archimandriten. Somit stehen wir vor der Möglichkeit, daß unsere Apokalypse Schenute zum Verfasser hat. Ein sicheres Urteil wird sich vom philologischen Standpunkte aus nicht fällen lassen: sie hat unter Schenutes Werken kein Pendant, mit dem man sie vergleichen könnte.

4) Unsere Vermutung über den Verfasser der Apokalypse gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß die Schrift sich mit so freimütigen Worten über unsittliche Kleriker äußert, wie wir sie innerhalb des ägyptischen Mönchtums nur Schenute zutrauen dürfen.[1] Die betreffende Stelle lautet (136): 'Ich sage euch: mir wurde eines Tages ein Presbyter gezeigt, dessen Seele aus dem Leibe gebracht wurde:[2] unbarmherzige Engel[3] ergriffen ihn (folgt eine Schilderung dieser Engel und der Qualen, die sie über die Seele des Presbyters verhängten) .... Ich fragte: Weshalb ward das dieser Seele angetan, die dieses hohe Kirchenamt (*τάγμα ἐκκλησίασ*) bekleidet? Sie sprachen: Dieser Presbyter, den du siehst, verzehrt die Besitztümer der Kirche mit den Huren und vergaß ganz, daß es ein Gottesgericht gibt. Alle solchen Menschen werden zu denen gerechnet, die sehr viel Böses tun'.

Ich nenne noch einige Umstände, die zwar nicht unmittelbar auf Schenute als den Verfasser der Apokalypse hinweisen, unserer Hypothese aber doch nicht ungünstig sind.

1) Die Apokalypse reiht äußerlich, ohne allen Zusammenhang, die verschiedenartigsten Gesichte an einander. Diese Dispositionslosigkeit entspricht sehr gut dem stürmischen Charakter Schenutes.

2) Die Apokalypse scheint mit der Petrusapokalypse,[4] viel-

1) S. o. S. 185. 2) D. h. der Presbyter starb. 3) Vgl. S. 76. 77!

4) 138 r: '. . . Ihre Gesichter waren wie die Sonne . . . sie waren rot

leicht auch mit der von Steindorff (Texte und Untersuchungen, Neue Folge II 3a) veröffentlichten anonymen Apokalypse[2] bekannt zu sein. Wir wissen aber, daß diese beiden Werke in der Heimat Schenutes gelesen wurden (vgl. oben S. 169 Anm. 2; Steindorff a. a. O. S. 1).

3) Das Manuskript, das unsere Apokalypse erhalten hat, stammt aus dem Weißen Kloster.

Erwägt man all die genannten Umstände, so wird man es als nicht unwahrscheinlich bezeichnen dürfen, daß unsere Apokalypse auf Schenute zurückgeht.[3] Ist dies aber der Fall, so liefert sie einen unschätzbaren Beitrag zur Charakteristik des Archimandriten. Denn sie legt unzweideutig Zeugnis dafür ab, daß Schenute ein starkes prophetisches Bewußtsein nicht nur in sich trug, sondern in offenkundigster Weise zum Ausdruck brachte.

Über den Inhalt der Apokalypse habe ich nichts weiter zu bemerken. Die wichtigsten Stellen aus ihr sind bereits besprochen worden. Wir können nur wünschen, daß die dürftigen Pariser Bruchstücke durch irgend eine andere Handschrift recht glücklich ergänzt werden.

II.

Die Berliner Schenutetexte, auf die mich Herr Crum freundlichst aufmerksam machte, konnte ich leider erst während des Druckes einsehen. Ich muß daher hier einige Kleinigkeiten aus ihnen nachtragen.

---

wie die . . . sie gaben Strahlen von sich, und ihre Gewänder glänzten wie Schnee'. Vgl. dazu die Petrusapokalypse § 7f.

1) 136 r redet von einem ähnlichen χειρόγραφον wie die anonyme Apokalypse a. a. O. S. 38. 40 u. ö.

2) Schon der Ordner des Pariser Sammelbandes 130[5] (Amélineau?) hat die Apokalypse Schenute zugeschrieben; er hat 184 r mit der Bemerkung versehen: Visions de Schnoudi. — Nach Lc 244 (vgl. oben S. 162) hat Schenute ein Werk geschrieben 'über das Verlassen des menschlichen Körpers'. Es ist auffallend, daß diese ungewöhnliche Redewendung sich mehrere Male in unserer Apokalypse findet. Sollte Lc die Apokalypse gemeint haben? Der Inhalt der Schrift schließt diese Identifikation jedenfalls nicht aus.

Die Sammelbände Orient. 1611 und 1613 der Königlichen Bibliothek zu Berlin enthalten folgende Handschriften der Werke Schenutes:

1611 Blatt 4: aus einer Rede, die vor einem hohen Beamten gehalten ist.

1611 Blatt 5: vgl. oben S. 6 unter c) 2).

1611 Blatt 7: vgl. oben S. 5 unter a) 9).

1613 Blatt 3 und 4: aus einem erbaulichen Briefe (?).

1611 4 erzählt Schenute: 'Viele fragten mich in Schmūn und Antinou̯ über viele Worte und viele Dinge'. Das ist eine wertvolle Ergänzung zu Sp 5 29f., vgl. S. 160. Über Schmūn (Hermopolis magna, gegenüber Antinou̯) s. S. 178.

In demselben Texte heißt es: 'Mit dem Hegemon Alexandros und dem Hegemon Petros redete ich viele Male'. Vgl. dazu S. 162ff., auch S. 94 Anm. 6.

Andere Mitteilungen aus den Berliner Manuskripten konnte ich noch in den Text eintragen.

III.

Unter den von F. Rossi (in den Memorie della reale accademia della scienze di Torino, Serie seconda, Scienze morali, storiche e filologiche, Band XXXVI 1886 bis XLIV 1894) veröffentlichten koptischen Texten befindet sich auch ein längeres Schenutestück: Sermone sulla necessità della morte e sul giudizio finale (Band XLI S. 4—90 XLII S. 148—159; man beachte S. 159 die Unterschrift ⲥ̣ⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲩ). Das Manuskript (ein Turiner Papyrus) ist leider an mehr als einer Stelle unlesbar geworden. Inhaltlich am wertvollsten sind die ernsten Mahnungen, die Schenute in dieser Schrift an die Reichen richtet. Band XLI S. 44 wird die Einäscherung des Tempels von Atrīpe erwähnt; vgl. oben S. 178.

Die oben S. 33 gegebene Liste von saïdischen Übersetzungen griechischer Kirchenväter läßt sich auf Grund der Rossischen Publikationen leicht vermehren; vgl. besonders Band XXXIX S. 51—100 (Athanasios) 100—116 (Johannes Chrysostomos) XL S. 101 Anm. 2 und S. 116—143 (Kyrill von Alexandria). Man beachte auch Wallis Budge, The earliest known Coptic psalter

(1898) S. XIIIf., sowie die Bemerkungen von Lemms im Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg, V^{e} série, vol. XIV (1901) S. 296—301.

IV.

Die Universitätsbibliothek zu Leipzig (codex Tischendorfianus XXIV Blatt 10 und 11; vgl. Tischendorf, Anecdota sacra et profana [1861] S. 69) besitzt zwei leider arg verstümmelte Bruchstücke der bohairischen Schenutebiographie. Sie decken sich mit den Seiten 31—33 und 32—33 der Ausgabe Amélineaus.

V.

Zu § 7. Über altägyptische Reste im koptischen Christentume vgl. auch Alfred Wiedemann, Die Darstellungen auf den Eulogien des heiligen Menas (in den Actes du sixième congrès international des orientalistes, tenu en 1883 à Leide IV S. 157—164): die Darstellungen auf den sog. Mēnaflaschen verdanken ihren Ursprung dem 'Harpokrates auf den Krokodilen'.

Zu S. 72 Anm. 2 und S. 176 Anm. 1. Das Rätsel des Namens Pẹtbe ist jüngst gelöst worden durch F. Ll. Griffith (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 1900 S. 162 f.): Petbe = 'Rächer' (vgl. äg. dbꜣ, kopt. tōōbe).

Eine genaue Beschreibung des Weißen Klosters (mit einem ausgezeichneten Plane und vielen Abbildungen) findet sich bei Wladimir de Bock, Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne, 1901, S. 39—60 (dazu Tafel XVII—XXII). Ebendaselbst (S. 61—67; Tafel XXIII—XXVIII) ist das Rote Kloster des Pschai ausführlich behandelt. Vgl. oben S. 92 Anm. 1.

Verzeichnis der Personennamen.

Die Zahlen sind Seitenziffern. Namen moderner Autoren sind nur dann angeführt, wenn die Werke der betreffenden Schriftsteller ausführlicher besprochen werden.

Aaron 76.
Abel 197.
Abraham 80. 110. 154.
Adam 101. 194.
Afrâm (Ephräm) Syrus 33.
Alexander von Jerusalem 28.
Alexander (ein comes) 94.
Alexander (ein ἡγεμών) 94. 209.
Älianus (ein ἡγεμών) 166.
Amélineau, E. 18f. 21. 26. 147.
Amūn (Name) 30.
Ananias (AG 5 1) 110.
Andreas (ein comes) 166.
Antonius von Koma 32. 78. 86. 106. 158.
Anūb (Name) 30.
Aphthonia (eine Nonne) 94.
Apolle (eine Nonne) 142. 155.
Apollon 176.
Apollonia (Name) 155.
Apollonios (Pahōmscher Klostervorsteher) 36.
Archelaos von Kaskar (Mesopotamien) 86.
Ares 176.
Aristophanes 71 f.
(Arius) Arianer 34. 87.
Athanasios von Alexandria 33. 35. 86. 209.
Augustinus 82. 84—86.

Bakanos (ein Gegner Schenutes) 7. 71. 182.
Barachias 197. 202.
Barnabasbrief 15.
Basilides (Gnostiker) 34.
Basilius von Cäsarea (Kappadokien) 136.
Bennofr (Name) 30.
Benofer (Name) 30.
Bēs (Gott) 30. 182.
Bēsa (Name) 30.
Bēsa (Schenutes Nachfolger) 2. 6. 10. 12—14. 17. 21. 37. 40f. 44f. 48. 52. 56. 58. 79. 94. 135. 158. 161. 173. 182. 185.
Bēsarion (Name) 30.
Bischâi = Pschai 37. 39.
Bischûi = Pschai 39.

Cäsarius (ein comes) 64. 163—165. 171.
Chossoroas (ein comes) 79. 164.
Chrysippos (ein comes) 180.
Chrysostomos s. Johannes Chrysostomos.

David 56. 88.
Decius (Kaiser) 24. 29.
Diokletian 32. 162.
Dioskorites (ein ἡγεμών) 165.
Dioskur von Alexandria 17f. 42. 44f. 90f. 166. 186. 190.
Dschenbiktōr (eine Nonne) 142.

Eli 151.
Elias 56.
Elisa 56.
Epiphanios von Salamis 33. 36.
Euagrios (Kirchenhistoriker) 45f.
Eudokia (Kaiserin) 46.
Eusebios (Kirchenhistoriker) 28.
Ezechiel 56. 169. 178.

Gesios = Kesios s. d.
Gessius (Name) 180.

Hekate 177.
Hello (ʿGreisʾ, ein Mönch) 142.
Hephaistos 26. 176.
Heraklammon (ein ἡγεμών) 163. 166.
Hermas (Hirt des) 28. 33.
Hermēf (ein Mönch) 142.
Herodes 200. 204.
Hierakas 36.
Hieronymos 35.
Homeros (Oberpriester in Tkou) 29.
Ḥōr (Name) 30.
Horigenes 63.
Ḥōros (Gott) 30. 63. 82. 210.
Ḥōrsiēse (Name) 30.
Ḥōrsiēse (Nachfolger Paḫōms) 11. 35f. 66. 126.
Hrebekka (eine Nonne) 142.

Ignatius von Antiochia 28.
Isaak 80. 154.
Isis 30.

Jakob 80. 154.
Jakobusbrief 122. 203.
Jeremias 56. 151. 178. 200. 205.
Jesaja 75. 178.
Johannes der Täufer 8. 56. 200. 204.
Johannes Chrysostomos 33. 209.
Johannes von Siout (Lykopolis) 35. 69. 159.
Johannes (ein Mönch) 142.
Johannesevangelium 81. 140. 183.
Jordanes 45f.
Joseph 83. 197. 201.
Joseph (Schriftführer Schenutes) 135.
Joseph (ein Mönch [?]) 142.
Jovinus (ein comes) 164.
Judasbrief 203.
Justinian 102.
Justinus Martyr 63.

Kassian 67. 107. 110. 112. 130f. 175.
Kesios (Gesios, ein Heide) 180f.
Kircher, Athanasius 191.
Klemens von Alexandria 28. 78.
Konstantin der Große 32.
Krall, J. 18.
Kronos (Gott) 26. 176f. 181f.
Kronos (ein Heide) 7.
Kyrill von Alexandria 1. 20. 33. 41f. 52. 71. 90. 160. 162. 166. 178f. 209.

Ladeuze, P. 11. 21. 44—46. 97. 147.
Lukasevangelium 89. 183.
Luther 130.

Makarios von Schiēt (Skētis) 37. 158.
Makarios von Tkou 17. 34. 159. 182. 186.
Manes, Manichäer 34. 74. 86f. 160.
Marcellinus (ein ἡγεμών) 180.
Marcian 46.
Mardarius = Martyrios s. d.
Maria (Mutter Jesu) 8. 14. 83. 87f.
Markusevangelium 89. 201.
Martyrios von Pbou 20. 160.
Matthäus der Arme 20. 158. 188.
Matthäusevangelium 42. 75. 89. 150. 169f. 183. 201.
Maximinus (ein Mönch) 43.
(Meletios) Meletianer 34. 87.
Mēnaflaschen 210.
Micha (I Kön 22) 200. 204.
Moses 56. 88. 133. 169.
Moses (Archimandrit) 10. 19f. 86. 158. 182.

Nau, F. 16.
Nestorios 1. 9. 45f. 88. 162.
Noah 80.

Origenes 63. 78. 86. 88.
Osiris 30.

Paēse (Name) 30.
Paḫōm 11f. 20. 32. 35—39. 41f. 54. 69. 84. 86. 94f. 97—99. 102. 106—108. 112—118. 120. 122. 125—128. 131f. 134f. 137—139. 145f. 155—160. 166. 174. 185.
Palladius 45. 166.
Panias (ein Knabe) 122.
Papnūte ('der Gott Gehörige') von Tabennēse 90. 160.
Paulus (Apostel) 54. 64. 83. 169. 206.
Pdschōl = Pgōl 36.
Petbe (ein Gott) 72. 176. 210.
Petronios (Nachfolger Paḫōms) 41. 158.
Petrus (Apostel) 57.
Petrus (ein ἡγεμών) 209.
Petrusapokalypse 169. 207f.
Petrusbrief, zweiter 150.
Pgōl 5f. 9. 11f. 18. 36—44. 49. 53f. 59. 61. 68f. 95. 97—105. 108. 111. 118f. 134. 140f. 144. 155—157. 188. 194.
Phoibamōn 122.
Pidschimi (Anachoret) 159.
Plato 71f. 91.
Poctor = Viktor s. d.
Priskus (Historiker) 45f.
Psate (ein Mönch) 105.
Pschai̯ (Gründer des Roten Klosters) 36f. 39. 96. 210.
Pschai̯ (ein Mönch [?]) 142.
Pschoi̯ = Pschai̯ 36. 96.
Psentios von Keft 20.
Psoti = Psate 105.
Psyros (ein Mönch) 142.
Ptaḥ (Gott) 72. 176.
Pulcheria 46.

Quatremère 20.

Revillout 20f.
Rhea 176.

Salomo, Weisheit des 33.
Samuel: II Sam 180.
Samuel von Kalamon 20.
Sansnō (eine Nonne) 142.
Sapphira (AG 5 1) 110.
Sarapis 29. 70. 184.
Schanûdîn = Schenūte 16.
Schenûda(hu) = Schenūte 16. 37.
Schenūte (Name) 40. 42.
Schenūte passim.
Schenūti = Schenūte 40.
Senuthios = Schenūte 44.
Sethe, Kurt 46.
Sinutheos = Schenūte 201. 205.
Sinuthios = Schenūte 4. 10. 16. 41. 43. 71. 185.
Sokrates (Kirchenhistoriker) 29. 44. 46.
Sophia (Nonne) 142 (3!).
Spudasios (ein comes) 166.
Stephanos (AG 6f.) 83. 197. 202.
Stern, Ludwig 91.
Susanna (LXX) 83. 197. 202.
Synesios von Kyrene 177.

Taēse (Femininum zu Paēse S. 30) eine Nonne 142.
Taḫōm (Femininum zu Paḫōm) eine Nonne 6. 71. 143. 154.
Takūs-Hrebekka (eine Nonne) 142.
Taurinus (ein ἡγεμών) 165.
Tertullian 31.
Theodor von Tabennēse 11. 35f. 66. 158.
Theodoret von Kyrros 166.
Theodosios II. (Kaiser) 46.
Theodosios (ein comes) 7. 71. 181f.
Theodotos (ein comes) 166.
Theonoē (eine Nonne) 142.
Timotheos von Alexandria († 385) 6. 43f. 71.
Timotheos Ailuros 20. 42.

U̯enabre (Name) 30.
U̯nn-nfr (Osiris) 30.

Valentin (Gnostiker) 34.
Viktor von Tabennēse 20. 90. 159.

Zacharias (II Chron 24 20f.) 197. 202.
Zacharias (ein Mönch [?]) 142.
Zeus 176.

Druckfehler.

S. 56 Anm. 1 Zeile 3 von unten: statt 'drankthe' lies 'drank the'.

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

DIE GRIECHISCHEN

CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von der Kirchenväter-Commission
der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften.

Bisher erschienen:

Hippolyt's Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars zum Hohenliede. Herausgegeben von G. N. Bonwetsch. — H.'s Kleine exegetische und homiletische Schriften. Herausgegeben von H. Achelis.
X, XXVIII, 374 u. X, 309 S. 1897. [Hippolytus, Band I] M. 18 —

Origenes, Schrift vom Martyrium (exhortatio). — Die acht Bücher gegen Celsus — Die Schrift vom Gebet (de oratione). Herausgegeben von P. Koetschau
XCII, 374 u. VIII, 546 S. 1899. [Origenes, Band I/II] M. 28 —

Adamantius, Der Dialog des, περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως. Herausgegeben von W. H. van de Sande Bakhuyzen. LVIII, 256 S. 1901. M. 10 —

Das Buch Henoch. Herausgegeben von J. Flemming und L. Radermacher.
VII, 172 S. 1901. *M. 5.50

Origenes, Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Herausgegeben von E. Klostermann.
L, 352 S. 1901. [Origenes, Band III] M. 12.50

Eusebius, Über das Leben Constantins. — Constantins Rede an die heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Herausgegeben von J. A. Heikel.
CVIII, 358 S. 1902. [Eusebius, Band I] M. 14.50

Die Oracula Sibyllina bearbeitet von J. Geffcken. LVI, 240 S. 1902. M. 9.50

Eusebius, Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus. Herausgegeben von E. Schwartz und Th. Mommsen. I. Hälfte, enthaltend Buch I bis V. ($31^7/_8$ Bogen). 1903. [Eusebius, Band II, 1] *M. 16 —

Gebunden in geschmackvolle Halbfranzbände je M. 2.50 für den Band mehr.
*Vorläufig nur in Interimskartonage je 50 Pf.

Im Druck befinden sich:

Origenes, Der Johannes-Commentar bearbeitet von E. Preuschen. [Origenes Band IV]

Die koptisch-gnostischen Schriften bearbeitet von C. Schmidt.

Eusebius, Topographie Palästinas bearbeitet von E. Klostermann [Eusebius, Band III]

Zunächst ist dann ferner zu erwarten:

Julius Africanus bearbeitet von H. Gelzer.

Der Umfang dieser neuen monumentalen Ausgabe lässt sich im Voraus nur annähernd berechnen. Ins Auge gefasst sind etwa 50 Bände. Jeder Band ist einzeln käuflich; möglichst sollen jährlich drei Bände erscheinen, im durchschnittlichen Preise von je ca. 15 Mark.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — ZEHNTER BAND, HEFT I

DER GANZEN REIHE XXV, 1

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1903

OCT 27 2000

3 2044 038 381 919

LEIPOLDT, Johannes
Schenute von Atripe...

BR
45
.T4
Bd.25
Hft.1
cop.2